



LAS IGLESIAS Y LA CONFIGURACIÓN DEL ESPACIO SOCIAL EN SANTIAGO DE CHILE (1541 – 2012)

Doctorando: Abraham Gonzalo Paulsen Bilbao

Profesora Directora de la Tesis: Doctora Isabel Rodríguez Chumillas

Marzo, 2014

ÍNDICE GENERAL

ÍNDICE GENERAL	3
ÍNDICE DE CUADROS	9
ÍNDICE DE FIGURAS	11
PRIMERA PARTE: FUNDAMENTOS DE LA INVESTIGACIÓN.....	19
CAPÍTULO I: PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA DE LA INVESTIGACIÓN	21
<i>Introducción.....</i>	<i>23</i>
<i>Planteamiento del problema de investigación: La distribución geográfica de algunos credos y sus templos en los municipios de Santiago entre 1541 y 2012.....</i>	<i>33</i>
<i>Formulación de Objetivos.....</i>	<i>41</i>
Objetivo general	43
Objetivos específicos.....	43
<i>Formulación de Hipótesis de trabajo de la investigación</i>	<i>45</i>
Hipótesis general	45
Hipótesis específicas	45
<i>Metodología.....</i>	<i>47</i>
Cuestionario de las entrevistas semiestructurada en profundidad.....	55
<i>El Área de estudio: Santiago, origen y evolución en el contexto socioeconómico y religioso</i>	<i>59</i>
Consideraciones acerca de la estructura política administrativa del territorio nacional	59
Sistemas y procesos de estratificación socioeconómica en Santiago	62
La evolución socio territorial de Santiago	69
Las religiones en el contexto de la evolución socio territorial de Santiago.....	70
Santiago y la consolidación de un espacio segregado: influencias sobre la distribución pasada y presente de los credos.....	74
<i>Consideraciones acerca de la religión en Santiago en el siglo XXI</i>	<i>83</i>
SEGUNDA PARTE: LA GEOGRAFÍA EN EL ESTUDIO DE LAS RELIGIONES	87
CAPÍTULO II: EL TEMPLO Y LA RELIGIOSIDAD EN LAS CIUDADES	89
<i>La materialidad territorial de las religiones.....</i>	<i>91</i>
Las religiones en una perspectiva analítica – geográfica	92
La autogestión lefebvriana como clave analítica de la territorialidad del acto o gesto religioso.....	100
¿Tienen que ver los modos de producción con la instalación de templos?	103
El templo, signo de la religiosidad de la sociedad en la urbe	108
CAPÍTULO III: LAS CORRIENTES DE PENSAMIENTO EN GEOGRAFÍA HUMANA Y LAS RELIGIONES ..	115
<i>El lugar de la religión en el desarrollo del pensamiento geográfico</i>	<i>117</i>

La religión en la geografía pre moderna	119
El estatus de lo religioso en el desarrollo de la geografía moderna	120
La escuela alemana de los siglos XIX y XX.....	121
La Escuela francesa de los siglos XIX y XX.....	128
El origen vidaliano de la geografía de las religiones y su posterior evolución	133
La Escuela Saueriana	136
<i>La geografía de las religiones como síntesis epocal.....</i>	<i>139</i>
CAPÍTULO IV: LOS APORTES DE LA GEOGRAFÍA URBANA Y DE LA GEOGRAFÍA CULTURAL AL ESTUDIO	
DE LAS RELIGIONES.....	145
<i>Las religiones como ámbito de estudio de la geografía urbana y en la teoría de las</i>	
<i>ciudades.....</i>	<i>147</i>
Los estudios latinoamericanos referidos a la espacialidad de las religiones en el ámbito urbano	151
<i>Ciudad y religión desde la perspectiva de la geografía cultural contemporánea</i>	<i>159</i>
La “Nueva” geografía cultural.....	160
Algunas Conclusiones referidas a la nueva geografía cultural y al giro cultural	166
La religión en el contexto de la Nueva Geografía Cultural.....	170
TERCERA PARTE: SANTIAGO DE CHILE: DE LA CIUDAD UNIRRELIGIOSA A LA	
METRÓPOLI PLURIRRELIGIOSA (1541 – 2012)	173
CAPÍTULO V: SANTIAGO DE CHILE: DE CIUDAD CONVENTUAL A CIUDAD ABIERTA. 1541	
– 1820	175
<i>Santiago, de ciudad fuerte - conventual a la capital de la República (1541 – 1647).....</i>	<i>177</i>
La ciudad y los templos americanos de los siglos XVI y XVII, expresión del simbolismo religioso	
católico barroco español.....	178
El sismo de 1647, la producción de una nueva ciudad.....	189
Refundación de Santiago tras el terremoto magno, 1647 a 1730. Cambios en la ciudad y en la elite	193
La irrupción de los espacios públicos en un Santiago que supera la impronta colonial para adquirir la	
impronta republicana (1730 – 1820).....	203
Transformaciones urbanas que acompañaron al cambio socio político registrado en los inicios del	
siglo XIX.....	205
<i>Relaciones entre la Catolicidad de los primeros habitantes de Santiago, la mutación del</i>	
<i>plano damero y las características de la ciudad real entre 1541 y 1820</i>	<i>209</i>
Influencias del Regalismo y Real Patronato en la configuración del paisaje religioso en las ciudades	
coloniales de América y en Chile.....	211
La presencia de protestantes en el Chile hispánico de los siglos XVI y XVII	216
El catolicismo dibuja la ciudad de Santiago en sus dos primeros siglos de existencia (1541 – 1647)	
.....	217
La configuración de un espacio unirreligioso pero diversificado y complejo en Santiago de Chile entre	
1647 y 1778	235
La dinámica de los templos católicos en Santiago entre 1730 y 1820	239

La presencia de protestantes y evangélicos en suelo chileno motivada por la emancipación: Los inicios de la configuración de un paisaje plurirreligioso en Santiago en el siglo XIX	249
CAPÍTULO VI: SANTIAGO, DE LA CIUDAD UNIRRELIGIOSA A LA CIUDAD PRIMADA	
PLURIRRELIGIOSA (1820 – 1930).....	251
<i>Ruptura del damero y transformación urbana como expresión de tiempos republicanos (1820 – 1930)</i>	<i>253</i>
<i>La producción de espacialidad urbana con la participación de nuevos actores sociales en el período republicano y sus relaciones con el componente religioso (1820 – 1930)</i>	<i>289</i>
Tensiones entre Iglesia y Estado como fuerzas productoras de infraestructura y espacialidad religiosa en Santiago hasta 1840.....	290
La piedad como fuerza productora de espacialidad en el espacio urbano santiaguino (1820 – 1891)	296
El impacto de la Rerum Novarum en la Cuestión Social y en la transformación urbana de Santiago desde 1891 hasta 1920.....	298
Las influencias de las instituciones de beneficencia católicas en el dibujo urbano de Santiago desde fines del siglo XIX hasta los inicios del siglo XX	311
La llegada de los disidentes y sus cultos al país y a Santiago desde mediados del siglo XIX	317
El Avivamiento Pentecostal de 1909 en Valparaíso	319
CAPÍTULO VII: LA DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA DE LOS TEMPLOS Y LA PRODUCCIÓN DE UNA ESPACIALIDAD PLURIRRELIGIOSA EN SANTIAGO DE CHILE TRAS LA IRRUPCIÓN DE NUEVOS CREDOS (1930 – 1973).....	
<i>Las transformaciones del espacio urbano santiaguino tras la crisis de 1929 (1930 – 1950).....</i>	<i>331</i>
<i>Migraciones, crecimiento vegetativo y expansión del suelo. La configuración de Santiago como ciudad de las masas en la segunda mitad del siglo XX (1950 – 1973)..</i>	<i>337</i>
<i>La distribución geográfica de los templos como evidencia de la significación de las religiones en la población santiaguina durante el siglo XX (1930 – 1973).....</i>	<i>355</i>
La producción de espacialidad de los evangélicos a partir de la instalación de templos y prácticas rituales entre 1930 y 1973.....	357
La fractalidad de las congregaciones evangélicas como mecanismo de difusión espacial de los templos.....	359
Los pentecostales y neo pentecostales se toman la ciudad: reciclaje urbano bajo la forma de una nueva espiritualidad (1970 – 1991)	363
Las transformaciones del catolicismo y sus efectos sobre la distribución de templos y parroquias entre 1930 y 1973.....	368
El Concilio Vaticano II, inspirador y guía de criterios de instalación de templos de un catolicismo que se repensaba en su espacialidad.....	376
Las comunidades eclesiales de base (CEB), nuevos sujetos en la espacialidad católica	378

CAPÍTULO VIII: LAS TRANSFORMACIONES DE LOS ESPACIOS RELIGIOSOS EN LA CIUDAD DE SANTIAGO QUE EVOLUCIONA DESDE METRÓPOLI NACIONAL A MEGACIUDAD GLOBAL (1973 – 2012).....	383
<i>El neoliberalismo y las transformaciones socioespaciales de Santiago entre 1973 y 1985</i>	385
Los pilares de la transformación socioespacial de Santiago bajo el paradigma neoliberal entre 1973 y 1985	386
La erradicación de campamentos y las radicaciones como fórmulas de incremento de la renta de la tierra bajo el paradigma neoliberal	390
<i>Expansión de Santiago y mercantilización del suelo urbano entre 1985 y 2012: procesos y consecuencias</i>	393
Consecuencias en el dibujo urbano santiaguino de la segregación socioespacial entre 1985 y 2012	394
Santiago, desde la configuración de un espacio urbano metropolitano a ciudad global (1985 - 2012)	397
<i>Los templos entre la dictadura y la recuperación de la democracia (1973 – 2012).....</i>	403
Religión y poblaciones del Santiago contemporáneo	405
Catolicismo y ciudad: evolución de las instalaciones del catolicismo desde el centro material a la periferia inmaterial (1991 – 2012)	407
Neoliberalismo, secularización social y globalización: vientos favorables para la irrupción de los credos pentecostales y los neo pentecostales.....	421
El estancamiento del proselitismo evangélico tradicional como expresión de la pérdida de capital simbólico y de la instalación de templos en la capital de Chile	424
Relaciones entre la distribución geográfica del valor de los suelos y la localización de los templos de los grupos evangélicos tradicionales santiaguinos	429
La competencia espacial entre los credos y sus implicancias en el emplazamiento de los templos de los evangélicos tradicionales	438
Distribución espacial de las sectas mormona y Testigos de Jehová en Santiago desde el siglo XX hasta nuestros días	447
La espacialidad de la secularización	457
CAPÍTULO IX: VARIANDO LA ESCALA DE ANÁLISIS. LA PRODUCCIÓN CONTEMPORÁNEA DE LA ESPACIALIDAD RELIGIOSA EN LOS MUNICIPIOS DE SANTIAGO. RELACIONES ENTRE LA HOMOGENEIDAD SOCIOESPACIAL Y LA DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA DE LOS TEMPLOS AL INTERIOR DE LOS MUNICIPIOS	463
<i>Variando la escala de análisis: la distribución espacial de los templos de diversos credos considerados en el estudio en los municipios de Santiago en 2012</i>	465
La distribución geográfica de los templos en los municipios habitados por la elite económica – social santiaguina (grupos de nivel socioeconómico ABC1).....	469
La distribución de los templos en Las Condes	479
La espacialidad de los templos en Lo Barnechea	485

L distribución de la oferta religiosa en La Reina.....	491
Las religiones en Providencia	497
La oferta de templos en Vitacura.....	503
La distribución geográfica de los templos en los municipios de clase media y media baja (grupos socioeconómicos C2 y C3)	507
La distribución de los templos en La Florida.....	515
Los templos en Maipú	521
Las religiones en San Bernardo.....	525
La distribución de los templos en Puente Alto	529
La distribución de los templos en el municipio de Santiago	533
Los municipios habitados por la clase media ¿corresponden a civilizaciones parroquiales?	539
Las lógicas en la distribución geográfica de los templos en el proletariado urbano santiaguino	540
La distribución geográfica de los templos en el municipio de Pudahuel.....	545
La distribución geográfica de los templos en La Pintana	555
La distribución geográfica de los templos en Pedro Aguirre Cerda.....	561
La civilización parroquial en los estratos socioeconómicos bajos: ¿producción de nuevos agentes? 567	
FORMULACIÓN DE CONCLUSIONES	585
FORMULACIÓN DE CONCLUSIONES	587
BIBLIOGRAFÍA.....	599
ARTÍCULO DE REVISTAS.....	601
CARTOGRAFÍA.....	611
CENSOS Y ENCUESTAS	613
COMUNICACIONES Y/O PONENCIAS, MEMORIAS, TESIS, INFORMES	615
ENTREVISTAS.....	617
LIBROS	619
SITIOS Y/O PÁGINAS WEB.....	649
ANEXOS.....	651
<i>Documentos</i>	653
Anexo 01: circular 45 del Servicios de Impuestos Internos (SII), Gobierno de Chile	655
ENTREVISTAS	667
<i>Lista de actores claves entrevistados.....</i>	668
<i>Antonio Bentué.....</i>	671
Fundamentación	671
<i>Padre Héctor Gallardo.....</i>	679
Fundamentación	679
<i>Oscar Pereira.....</i>	685
Fundamentación	685

<i>Emiliano Soto</i>	697
Fundamentación	697
<i>Sergio Torres</i>	705
Fundamentación	705
<i>Rodrigo Vidal</i>	715
Fundamentación	715

ÍNDICE DE CUADROS

Cuadro 1: Caracterización de los grupos socioeconómicos existentes en Santiago.....	65
Cuadro 2: Población según municipios, Santiago, 2012	72
Cuadro 3: Población nacional según religión declarada en Censo 2002.....	83
Cuadro 4: Religión de los santiaguinos según datos Encuesta Bicentenario UC – ADIMARK, año 2011	85
Cuadro 5: Relación entre población y superficie de Santiago, período 1541 - 1800	194
Cuadro 6: Parroquias santiaguinas según año de fundación, periodo 1891 – 1929.....	303
Cuadro 7: Templos santiaguinos fundados entre 1930 – 1960.....	370
Cuadro 8: Templos católicos inaugurados en la ciudad de Santiago desde 1970.....	412
Cuadro 9: Diversidad de templos según municipios considerando el grupo socioeconómico dominante.....	435
Cuadro 10: Adscripción religiosa declarada en Censo 2002 a nivel municipalFuente: Elaboración propia a partir de los datos del censo 2002 (Instituto Nacional de Estadísticas (INE), 2002)	477
Cuadro 11: Ingresos promedios de los hogares de Lo Barnechea, según datos CASEN...	488

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1: Flujo analítico de la investigación.....	58
Figura 2: División Provincial de la Región Metropolitana de Santiago	60
Figura 3: Municipios del Área Metropolitana de Santiago	61
Figura 4: Clasificación ESOMAR de estratos socioeconómicos en el mundo.....	64
Figura 5: Distribución de los grupos socioeconómicos en Santiago 2012.....	68
Figura 6: Continuidades y cambios en la inserción del tópico religioso en el desarrollo de la Geografía	117
Figura 7: las ciudades en Perú y Castilla, según Guamán Poma de Ayala (1615).....	180
Figura 8: Santiago de Chile, representada como ciudad fuerte por Guamán Poma de Ayala (1615)	181
Figura 9: La Plaza Mayor de Santiago y su entorno en 1541	183
Figura 10: Crecimiento de la ciudad e intensificación del uso del suelo de Santiago entre 1552 y 1575	186
Figura 11: Imaginario de orden y progreso en función del damero en un croquis de Santiago de 1600.....	187
Figura 12: Densificación de las manzanas del casco histórico Santiaguino entre 1650 - 1700	199
Figura 13: Ermita de Nuestra Señora del Camino, como marca de la expansión de la ciudad de Santiago hacia el poniente en el siglo XVII	200
Figura 14: Santiago en 1714, con el Mapocho como elemento dominante, elaborado por Frezier	202
Figura 15: Incremento de manzanas en el centro de Santiago a causa de la subdivisión de las preexistentes en 1810.....	207

Figura 16: Relaciones entre poder religioso y político en el imperialismo español siglos XVI a XVIII	215
Figura 17: Hitos de la presencia protestante en Chile durante los siglos XVI y XVII.....	217
Figura 18 : Hitos en la constitución de un paisaje unirreligioso en Santiago entre 1541 y 1647.....	220
Figura 19: Dibujo de Ovalle del Primer templo de la Compañía de Jesús en Santiago	228
Figura 20: Santiago de Chile dibujado por el padre Alonso de Ovalle en 1646.....	230
Figura 21: Santiago, una ciudad encerrada tanto por su estructura de manzanas como por su entorno	233
Figura 22: Rupturas y continuidades en el paisaje urbano de Santiago de 1756	240
Figura 23: Plano de un Santiago imaginado por el abate Molina en 1776	244
Figura 24: Santiago, dos ciudades que coexisten en la cuenca de Santiago (1793)	254
Figura 25: Evolución del damero en las periferias de Santiago en el año 1824	256
Figura 26: Santiago, ciudad de las iglesias en 1831	258
Figura 27: Templos y molinos como expresión de la continuidad y cambio en el Santiago de 1841.....	260
Figura 28: La Villa de Yungay en el contexto del Santiago de 1852	264
Figura 29: Las transformaciones de Santiago asociadas al refinamiento y al lujo en 1852.....	266
Figura 30: La irrupción de los paseos y espacios públicos en Santiago, 1856	268
Figura 31: La Quinta Normal de Agricultura y el Campo de Marte, espacios de amenidad para la elite santiaguina de 1860.....	269
Figura 32: Plano de Santiago de 1864 elaborado por T. Mostardi Fioretti.....	270
Figura 33: Santiago de Chile tras las reformas de Vicuña Mackenna, en 1878	273

Figura 34: Expansión de Santiago, superando los caminos de cintura, a fines del siglo XIX (1897)	277
Figura 35: Expansión del plano de Santiago hacia el sur y norte a comienzos del siglo XX (1901)	280
Figura 36: Poblaciones, espacios públicos, lindes y periferia de Santiago en 1905	283
Figura 37: Santiago en el centenario de la independencia (1910)	285
Figura 38: Localización de los conjuntos de vivienda de la beneficencia católica en Santiago entre 1892 – 1925.....	315
Figura 39: Santiago, la ciudad extendida, abierta y plurirreligiosa (1929)	332
Figura 40: Evolución demográfica de Santiago entre 1865 y 1930	334
Figura 41: La expansión de Santiago en 1950	339
Figura 42: Modelo de Borsdorf: Estructuras urbanas de las ciudades latinoamericanas en función de fases del proceso de desarrollo.....	341
Figura 43: Superficie urbana de Santiago entre 1875 y 1960 (en km ²).....	342
Figura 44: Santiago, ciudad de las masas (1960).....	347
Figura 45: Localización de los proyectos de “Operación Sitio” en la ciudad de Santiago, 1965–70.....	350
Figura 46: Localización de campamentos en Santiago de Chile, 1979.....	389
Figura 47: Expansión de la ciudad de Santiago período 1541 - 2012	393
Figura 48: Santiago, metrópoli neoliberal (2000)	400
Figura 49: Localización de poblaciones en Santiago, período 1978 - 2002.....	401
Figura 50: Distribución en Santiago de credos, 2012.....	406
Figura 51: Relaciones entre la localización de los templos católicos en Santiago y la	

expansión urbana, entre 1541 - 2008	408
Figura 52: Localización de edificaciones católicas en el Gran Santiago 2012	410
Figura 53: Variación intercensal de católicos período 1992 - 2002.....	411
Figura 54: Evolución de las creencias entre 1960 y 2002 según datos censales y de la encuesta bicentenario UC – ADIMARK 2012 (Centro de Políticas Públicas, 2012)	418
Figura 55: Número de católicos por distrito censal 2002 y distribución de templos en Santiago, 2002.....	420
Figura 56: Comparación de los avalúos versus el precio de suelo del mercado, expresados en unidades de fomento (UF), Santiago, 2012.....	430
Figura 57: Posible ciclo de vida de las familias evangélicas tradicionales.....	431
Figura 58: Diversidad de templos según municipios, en Santiago, 2012	433
Figura 59: Niveles de segregación residencial socioeconómica de los municipios santiaguinos en 2012.....	439
Figura 60: Relaciones entre la segregación socio residencial y el emplazamiento de los templos de las religiones consideradas en el estudio para Santiago, 2012.	441
Figura 61: Emplazamiento de templos bautistas en el municipio de San Joaquín, 2012.....	443
Figura 62: Templo Iglesia Evangélica Pentecostal de La Cisterna, 2012	444
Figura 63: Templo Iglesia Evangélica Pentecostal Reformada de La Cisterna, 2012.....	445
Figura 64: Expresión espacial de la división de una congregación evangélica pentecostal	445
Figura 65: distribución de los templos mormones en Santiago.....	448
Figura 66: Porcentaje de participación de la religión mormona en el contexto de la espiritualidad nacional, según datos del Censo 2002	450
Figura 67: Distribución geográfica de los templos de los Testigos de Jehová en Santiago, 2012.....	451

Figura 68: Distribución de templos de los Testigos de Jehová a escala municipal, en la ciudad de Santiago, 2012.....	453
Figura 69: Emplazamiento de un templo de los Testigos de Jehová en espacio residenciales de La Cisterna, Santiago, 2012.....	454
Figura 70: Traslape por superposición de áreas de influencia (600 m.) de templos pertenecientes a la secta Testigos de Jehová, en La Cisterna 2012.....	455
Figura 71: Traslape por superposición de áreas de influencia (600 m.) de templos pertenecientes a la secta Testigos de Jehová, en Peñalolén, 2012.....	456
Figura 72: Total de municipios en las que se encuentran templos de cada credo considerados en la investigación, Santiago, 2012.....	465
Figura 73: Transversalidad de los credos en los 34 municipios de la ciudad de Santiago, 2012, (34=100).....	466
Figura 74: Relaciones entre ingresos y porcentajes de adscripción religiosa a escala municipal, según datos del Censo 2002	472
Figura 75: Población según religión declarada en Las Condes, Censo 2002 INE	480
Figura 76: templos en Las Condes, Santiago, 2012	481
Figura 77: Distribución geográfica de los templos en el municipio de Las Condes, 2012	484
Figura 78: Población según religión declarada en Lo Barnechea, Santiago, Censo 2002 INE	486
Figura 79: templos en el municipio de Lo Barnechea, Santiago, 2012	487
Figura 80: Distribución de los niveles socioeconómicos en Lo Barnechea, Santiago, 2009	489
Figura 81: Distribución geográfica de los templos en el municipio de Lo Barnechea, 2012.....	490
Figura 82: Población según religión declarada en La Reina, Censo 2002 INE	491
Figura 83: Templos en el municipio de la Reina, Santiago, 2012	493
Figura 84: Distribución geográfica de los templos en el municipio de La Reina, 2012	495

Figura 85: Población según religión declarada en Providencia, Censo 2002 INE.....	498
Figura 86: Templos en Providencia, Santiago, 2012	499
Figura 87: Distribución de templos de los credos considerados en el estudio y la densidad de viviendas (por hectárea) en Santiago 2012.....	501
Figura 88: Distribución geográfica de los templos en el municipio de Providencia, 2012.....	502
Figura 89: Población según religión declarada en Vitacura, Censo 2002 INE.....	503
Figura 90: Templos en el municipio de Vitacura, Santiago, 2012	504
Figura 91: Distribución geográfica de los templos en el en el municipio de Vitacura, 2012.....	505
Figura 92: Formas de organización y cohesión social asociadas a la vulnerabilidad	511
Figura 93: Distribución de los grupos socioeconómicos en los municipios de Santiago, 2012.....	513
Figura 94: Población según religión declarada en La Florida, Censo 2002 INE	515
Figura 95: Templos en el municipio de la Florida, Santiago, 2012	516
Figura 96: Distribución geográfica de los templos en el municipio de La Florida, 2012.....	519
Figura 97: Población según religión declarada en Maipú, Censo 2002 INE	521
Figura 98: Templos en Maipú, Santiago, 2012.....	522
Figura 99: Distribución geográfica de los templos en el municipio de Maipú, 2012	524
Figura 100: Población según religión declarada en San Bernardo, Censo 2002 INE	525
Figura 101: Templos en el municipio de San Bernardo, Santiago, 2012.....	526
Figura 102: Distribución geográfica de los templos en el municipio de San Bernardo, 2012.....	528
Figura 103: Población según religión declarada en Puente Alto, Santiago, Censo 2002 INE	529
Figura 104: Templos en el municipio de Puente Alto, Santiago, 2012.....	530

Figura 105: Distribución de los templos metodistas pentecostales según nivel socioeconómico.....	531
Figura 106: Distribución geográfica de los templos en el municipio de Puente Alto, 2012.....	532
Figura 107: Población según religión declarada en municipio de Santiago, Censo 2002 INE.....	533
Figura 108: Templos en el municipio de Santiago, Santiago, 2012	534
Figura 109: Distribución geográfica de los templos en el municipio de Santiago, 2012.....	537
Figura 110: Distribución del ingreso familiar autónomo en municipios santiaguinos con niveles socioeconómicos bajos (D), 2009	542
Figura 111: Población según religión declarada en Pudahuel, Censo 2002 INE	545
Figura 112: Templos en el municipio de Pudahuel Santiago, 2012.....	547
Figura 113: Área de influencia de templos metodistas pentecostales localizados en el municipio de Pudahuel, 2012	548
Figura 114: Áreas de influencia iglesias Bautistas en Pudahuel, 2012.....	549
Figura 115: presencia mormona en el municipio de Pudahuel	552
Figura 116: Distribución geográfica de los templos en el municipio de Pudahuel, 2012	553
Figura 117: Población según religión declarada en La Pintana, Censo 2002 INE.....	555
Figura 118: Erradicación de pobladores de campamentos de Santiago por municipio origen – destino. 1970 – 1985.....	556
Figura 119: Templos en el municipio de La Pintana, Santiago, 2012	558
Figura 120: Distribución geográfica de los templos en el municipio de La Pintana, 2012.....	559
Figura 121: Población según religión declarada en Pedro Aguirre Cerda, Censo 2002 INE	561
Figura 122: Templos en el municipio de Pedro Aguirre Cerda, Santiago, 2012.....	563

Figura 123: Presencia mormona en el municipio de Pedro Aguirre Cerda, 2012.....	564
Figura 124: Distribución geográfica de los templos en el municipio de Pedro Aguirre Cerda, 2012.....	565
Figura 125: Distribución de templos en municipios del grupo I, Santiago.....	571
Figura 126: Distribución de templos en municipios del grupo II, Santiago.....	572
Figura 127: Distribución de templos en municipios del grupo III, Santiago	573
Figura 128: Distribución de templos en municipios del grupo IV, Santiago	575
Figura 129: Distribución municipal de los templos anglicanos en Santiago, según niveles socioeconómicos 2012	578
Figura 130: Distribución municipal de los templos luteranos en Santiago, según niveles socioeconómicos 2012	581
Figura 131: Distribución municipal de los templos luteranos en Santiago, 2012	582
Figura 132: templo luterano en el municipio de San Bernardo, Santiago, 2012	583

PRIMERA PARTE: FUNDAMENTOS DE LA INVESTIGACIÓN

El capítulo I de la primera parte presenta los aspectos esenciales del trabajo investigativo, es decir, el planteamiento del problema de la investigación, la formulación de objetivos e hipótesis, la propuesta metodológica y una breve descripción del área de estudio, centrada esta última, en los aspectos que tienen a nuestro juicio, alguna influencia en el comportamiento de los datos y procesos analizados.

Centramos nuestra investigación en la distribución geográfica de los templos de diversos credos que se han instalado, con fines proselitistas, en Santiago, desde su fundación (1541) hasta 2012, lo cual, nos permitió reflexionar acerca de el comportamiento geográfico de la religión entre los distintos grupos socioeconómicos que han coexistido (o conflictuado) en la urbe a través de toda su historia.

La geografía, especialmente desde la Modernidad, abordó el fenómeno religioso con distintas intensidades y enfoques; si viene cierto no ha sido un tema clave en el pensamiento geográfico, en la actualidad ha experimentado cierto “*revival*” en el marco de los estudios culturales y en la geografía social, que superaron lo meramente descriptivo (cuestión que es, por cierto, también nuestro desafío) buscando sus ligazones con otros aspectos de la vida urbana individual y colectiva, lo cual nos parece muy pertinente en una sociedad, como la santiaguina, que sigue reconociendo en la religión una de las orientaciones importantes para la acción social individual y colectiva. A causa de la simbiosis entre la Primera Parte y el Capítulo I, no presentamos (como si lo haremos en el resto del trabajo), una introducción que aclare lo que este capítulo contiene.

CAPÍTULO I: PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA DE LA INVESTIGACIÓN

Introducción

“Lo más valioso para el estudio de un fenómeno se encuentra en las fronteras de las disciplinas que lo pueden observar”.

Dogan & Pahre, 1993, p. 9

Estudiar la ciudad es estudiar a la sociedad que la ha construido, habitado (Bailly & Huriot, 1999, p. 1) y configurado en ella un texto (Barthes, 1990) cuyos atributos dependen de las formas como se combinaron relaciones productivas y no productivas en un contexto espacial determinado (Lefebvre, 1991). Entre las relaciones no productivas que aportan a la configuración de una ciudad se encuentran las religiones, que en las épocas en las cuales se han expresado, produjeron espacialidades e influyeron en la localización de sujetos y objetos.

La geografía permite el estudio y explicación de las espacialidades e influencias en la localización de este tipo de hecho social, analizando las continuidades y cambios que se manifiestan en el tiempo y en el espacio. Para el caso de Santiago de Chile, las religiones cristianas occidentales se encuentran presentes desde 1520 bajo la forma del catolicismo apostólico romano barroco español, el cual se ha mantenido presente en la sociedad y en el territorio hasta nuestros días.

En el presente estudio sostendremos que la presencia del credo católico configuró a Santiago de Chile, entre 1541 y la primera mitad del siglo XIX, como una ciudad cerrada unirreligiosa; además, durante el mismo periodo, el catolicismo fue un importante agente urbano, propietario de tierras y productor de infraestructura. Nos detendremos en el estudio de los factores que influyeron en la producción de este modelo de ciudad y sus variaciones.

En materia de la producción de espacialidades unirreligiosas, señalaremos que el modelo colonizador aplicado en Santiago durante los siglos XVI y XVII, impuso administrativamente una tipología material de ciudad sustentada en la cosmovisión católica barroca que imperaba en la España conquistadora. Por ello, la ciudad imaginada por las autoridades peninsulares y los planificadores tuvo un componente evangelizador (De

Ramón, 2000), que influyó más en algunos períodos que otros. Lo anterior se expresó en la localización de los templos y edificaciones religiosas al interior y en la periferia del trazado urbano, ya que los lugares en los cuales se practicaba una religión formaban parte de un cúmulo de acciones, percepciones y experiencias que identificaban las rutinas de la mayor parte de los individuos y civilizaciones desde que se pobló el planeta (Mann, 1991; Delumeau, 1997).

En el interior de la ciudad, entre los edificios que simbolizaban los poderes en los que se sustentó la empresa conquistadora y conquistadora, se dispusieron los templos católicos, precedidos por una catedral o iglesia mayor que se instaló junto a los otros edificios que representaban al poder monárquico en torno a la Plaza de Armas. Posteriormente nuevos templos católicos acompañaron a la expansión de la urbe aportándole a la ciudad un modo de ser coherente con lo que los conquistadores, fundadores de la nacionalidad chilena, eran y creían (Eyzaguirre, 1983). Con ello, los héroes y financistas de la empresa de conquista, no sólo condujeron la colonización, sino que también aglutinaron para ellos los edificios religiosos generando diferenciaciones espaciales desde la perspectiva del desarrollo de la espiritualidad, que se mantuvieron como formas únicas hasta mediados del siglo XIX.

Siguiendo a Araneda (1986), en este estudio consideraremos a los templos católicos (y también los que posteriormente levantarán otras religiones) como parte de estrategias tendientes a mantener la cohesión social en virtud de la adscripción a determinados valores y creencias, que las edificaciones representan (Araneda, 1986). Por ejemplo, la doctrina de la transustanciación convirtió a las iglesias católicas en edificios indispensables en el dibujo urbano, ya que cada templo, desde su altar y sagrario garantizaba la bendición de lo que pasaba en la esfera pública y privada de los ciudadanos. Por esta razón se produjo una especie de simbiosis estructural entre el templo y su entorno, ya que la casa de Dios ordenaba, de alguna manera, a cada casa (y familia) de los seres humanos.

Abordaremos la primera coyuntura que implicó un cambio en la espacialidad religiosa de la ciudad capital de Chile se dio desde comienzos del siglo XIX; se trató de la llegada de nuevas confesiones provenientes del mundo anglosajón, que comenzaron a romper tímidamente la hegemonía del catolicismo en la sociedad que se iba constituyendo, pero

debieron esperar hasta la segunda mitad de esa centuria para visibilizarse en el espacio urbano. Se trató de las primeras fuerzas que contribuyeron a la posterior producción de un espacio plurirreligioso en Santiago de Chile; durante el proceso de emancipación nacional y tras su logro definitivo, tuvo lugar la transformación del espacio unirreligioso santiaguino a causa de la emergencia de nuevas opciones religiosas que captaron a una población previamente evangelizada por el catolicismo mediante la acción de misioneros y la instalación de centros de culto en distintos sectores de la ciudad.

Al visibilizarse territorialmente otros credos se rompió el patrón urbano unirreligioso precedente, a lo que contribuyó también la imposibilidad de la religión católica de seguir acompañando a través de los sacramentos y los ritos a su feligresía en todas las etapas del ciclo de la vida, a causa de la expansión de la urbe, el crecimiento de la población, sobre todo en las periferias, el incremento de la diversidad étnica, social y cultural propia del proceso de mestizaje. Junto a los lugares de culto católicos, conventos, monasterios, escuelas confesionales, ermitas u otro tipo de edificación, pudieron instalarse otros centros de adoración en un escenario urbano que evolucionaba desde lo provincial a la construcción de un mundo anónimo, complejo y de distancia entre individuos (Montigny, 1992, p. 183), clases, etnias y familias (Salazar, 1985).

Lo anterior redundó en que desde mediados del siglo XIX se diera en Santiago la crisis de la civilización parroquial católica (Champion, 1997; Hervieu - Léger D. , 2005), ya que no era posible que un párroco pudiera atender a todos los seres humanos que habitaban los territorios bajo su jurisdicción, pese a que se fundaron nuevas iglesias y parroquias. Surgieron nuevos modelos de evangelización, cuyo foco eran “otros templos”, especialmente en los sectores populares (Lalive d'Epinay, 2009); coetáneamente se incrementó la secularización en la elite, proceso que también acontecería en los sectores medios de la población (Lehman C. , 2002) que irrumpieron en la historia nacional desde mediados del siglo XIX a causa de la modernización del Estado y los vaivenes de la economía exportadora nacional. Ambos procesos, la aparición de nuevas formas de religión y la secularización de algunos sectores de la sociedad, influyeron en la evolución de una

ciudad que iba cambiando, abandonando su aspecto provincial y conventual, para pasar a ser una urbe bullante, plurirreligiosa, abierta, segregada.

Consideraremos también la emergencia a contar del siglo XX de grupos religiosos evangélicos endógenos, los metodista pentecostales, y pentecostales, cuyo fervor proselitista concentrado en el proletariado urbano santiaguino produjo un nuevo modelo de civilización parroquial, el que fue madurando durante todo el siglo pasado y que sumó templos a los que los en este mismo período habían logrado establecer los protestantes (mayoritariamente extranjeros y sus descendientes que se integraron a la elite mediante alianzas matrimoniales y comerciales, y a los sectores medios por ser parte de la burocracia estatal o por su participación en la industria y en el sector servicios), evangélicos tradicionales (extranjeros practicantes y sus descendientes y chilenos convertidos a estas religiones a causa de la acción de misioneros financiados desde el extranjero) y católicos. Los templos de estas congregaciones comenzaron a expresarse en la ciudad y con ello se rompió definitivamente el orden unirreligioso, apareciendo en su reemplazo un espacio urbano santiaguino plurirreligioso afín a lo ocurrido en otras latitudes (Kong, 2001), en el contexto de un modelo de ciudad abierta, que ya disponía de espacios públicos.

Daremos cuenta de que, pese a la irrupción de nuevas religiones, el catolicismo mantiene hasta nuestros días de una presencia transversal en todos los municipios de Santiago y constituye el credo mayoritario en la población chilena y santiaguina, según indican diversas fuentes, entre las que contamos los censos de población y vivienda y que los credos, incluyendo al catolicismo, conviven espacialmente con un proceso de secularización que se viene dando desde el último tercio del siglo XX, asimilable al modelo estadounidense y con la configuración de religiones “*a la carta*” (Champion, 1997), “*ensamblajes religiosos*” (Kong, 2001), expresados en la localización de los templos en los distintos municipios santiaguinos.

En el marco de la presente investigación estudiamos las formas y modalidades de asociación entre la clave religiosa y la ciudad real para el caso de los municipios de Santiago de Chile, expresada en los templos que en ellas levantan sectas y credos. Analizaremos y

explicaremos el origen, evolución y configuración espacial y/o distribución geográfica de las instalaciones dedicadas al culto de algunas religiones localizadas en los municipios de Santiago. Además, explicaremos, desde la geografía, las relaciones entre los emplazamientos con factores sociales, históricos, políticos, económicos, demográficos que influyen en tal distribución.

La investigación presentada se organiza en tres partes, que contienen nueve capítulos, más conclusiones, bibliografía y anexos. La primera parte, titulada “*Fundamentos de la Investigación*”, considera al capítulo I, “*Planteamiento del Problema de la Investigación*” en el que se incluye esta introducción, el planteamiento del problema investigado, los objetivos e hipótesis que dirigieron el trabajo, la metodología empleada, las formas de obtención de los datos y una breve descripción de aspectos referidos al área de estudio. Termina el capítulo I con algunas consideraciones acerca de las religiones presentes en Santiago en la actualidad.

La segunda parte, que lleva el título “*La Geografía en el estudio de las religiones*”, incluye los capítulos II, III y IV. Se trata de una aproximación teórica que servirá de insumo a la tercera parte; el capítulo II se detiene en aspectos referidos a los templos como parte del espacio urbano; el capítulo III repasa las diversas corrientes de pensamiento presentes en la geografía que han estudiado el tema religioso y el capítulo IV es una especie de “*zoom*” a los aportes, dentro de las corrientes de pensamiento en la geografía humana tratadas en el capítulo III, analizando los aportes de la geografía urbana y de la geografía cultural.

La tercera parte, bajo el título de “*Santiago de Chile: de la ciudad unirreligiosa a la metrópoli plurirreligiosa*”, incluye los capítulos V, VI, VII, VIII, IX; en esta sección del trabajo investigativo se presentan las continuidades y cambios referidos al emplazamiento de los templos de diversos credos que fueron instalándose en la ciudad de Santiago desde su fundación, en 1541, hasta 2012. Los capítulos VI, VII, VIII de la tercera parte se dividen en una sección donde se expresan elementos históricos, sociales y geográficos que influyeron durante los períodos tratados en la producción de determinados patrones de localización de templos de los credos considerados en el estudio, los que son comentados a continuación de dichos elementos. Rompe este esquema el capítulo IX, que pretende dar cuenta de la

espacialidad de los templos al interior de los municipios que forman parte del área de estudio seleccionada.

En cada capítulo se incluyeron figuras y cuadros, que pretenden por una parte, fundamentar juicios o proposiciones del texto o, aportar mediante la simplificación, a la lectura del documento.

Cierran el documento la formulación de conclusiones y las secciones de Bibliografía y Anexos. Los anexos incluyen parte de las entrevistas en profundidad semiestructuradas que se realizaron a diversos actores sociales e institucionales, lo cual pretendía allegar antecedentes a la explicación de los patrones de localización y distribución de los templos de los credos seleccionados para el estudio.

Para el cumplimiento de los objetivos optamos por un diseño metodológico en el que se integraron los enfoques cuantitativos con los cualitativos.

Desde la perspectiva cuantitativa, abordamos el origen, evolución y morfología de la distribución geográfica de los templos a escala municipal en el marco de una investigación de tipo exploratorio descriptivo que pretendió por un lado, analizar y explicar la distribución geográfica de las instalaciones dedicadas al culto de un conjunto de las distintas religiones que se practican en las municipios de Santiago de Chile y por otra explicar los factores sociales, históricos, políticos, económicos, demográficos que influyen en tal distribución. Se construyó un base de datos con la localización de templos pertenecientes a la iglesia católica, ortodoxa, mormona, testigos de Jehová, un grupo más permanente de las iglesias metodistas pentecostales, metodistas, bautistas, ejército de salvación, luterana, anglicana. Todos estos grupos religiosos se encuentran desarrollando actividades de culto y proselitismo en Santiago desde 1541 a 2012.

Una aclaración acerca del universo de credos seleccionados. No se incorporaron los grupos pentecostales, dado que muchos de ellos son congregaciones autónomas que no obedecen a un poder central sino que a liderazgos locales, que por sus características no presentan lógicas de emplazamiento susceptibles de ser analizadas desde la geografía. Además, sus

congregaciones se dividen o desaparecen permanentemente. Por las mismas razones aludidas anteriormente tampoco consideramos a los grupos neo pentecostales. Otras denominaciones metodistas pentecostales no se mostraron receptivas para acoger consultas y para proporcionar información básica, por lo cual no pudieron considerarse en el estudio. El hermetismo con que en pleno siglo XXI todavía actúan algunos credos (mormones, testigos de Jehová, metodistas pentecostales, entre otros) dificultó el acceso a información para estudiarlos. Y cuando no fue hermetismo, la dificultad se presentó en que la imposibilidad de acceder a una fuente de datos ordenada, organizada, confiable y continua.

Siguiendo con los aspectos referidos al ámbito cuantitativo de nuestra investigación, se realizó un análisis histórico de los principales hitos que fueron transformando a la ciudad en general y a los emplazamientos religiosos en particular, desde la fecha de su fundación, esto es, 1541 hasta nuestros días.

Respecto a la dimensión cualitativa del presente estudio, se realizaron, como se señaló anteriormente entrevistas en profundidad. Sospechábamos que de algún modo u otro, el emplazamiento o situación de los templos reflejaban las apetencias de los credos (y de sus líderes) por transformar la ciudad en lo más parecido posible a la visión de cielo que cada uno detentaba y que, cada edificio religioso podía ser conceptualizado como la búsqueda de concreción de una realidad trascendente en lo inmanente, entendiendo que la esfera de lo divino va adquiriendo diversos matices en función de los tiempos en que les corresponde vivir a cada individuo y sociedad. Sosteníamos, además, que como cada credo es en sí mismo un discurso sobre la vida y la muerte, los templos reflejaban parte o la totalidad de dicho discurso, cuya coherencia también dependía, entre diversos factores, del dónde se localizaba (ya que los templos se encuentran generalmente donde está la gente). Por esta razón se construyó un listado de preguntas que intentaba dar cuenta de tres focos: (1) el origen de las decisiones en cuanto a la localización e implementación de templos, (2) la búsqueda de posibles vinculaciones entre el discurso y/o fundamentos doctrinales de cada credo y las decisiones locacionales y (3) el área espacial que cada credo seleccionaba y por qué lo hacía, en un ámbito en dónde pensábamos competían por mantener sus feligreses o capturar (convirtiéndolos) a los que tenían un pensamiento diferente. Las entrevistas nos

permitieron ir desechando paulatinamente preconcepciones acerca de las lógicas de localización de las religiones seleccionadas y los modos como éstas operaban realmente al interior de los distintos municipios de la ciudad, entre otros aspectos.

La investigación presentada tuvo como área de estudio al área metropolitana de Santiago (AMS), que comprende los municipios que forman parte de la Región Metropolitana de Santiago en los que predomina la población urbana. Para el caso chileno, los conceptos de municipio y comuna son equivalentes, y expresan un área espacial que está comprendida en una provincia, la que a su vez está comprendida en una región. El territorio nacional se encuentra dividido en quince regiones, que son unidades político – administrativas que distan mucho del concepto geográfico, lo cual puede inducir a interpretaciones erróneas.

Estudiar la distribución geográfica a escala municipal de los templos era encontrarse con los ciudadanos que los levantaron, con sus sueños e intereses, sus logros y frustraciones, lo cual de suyo, nos parecía relevante y desafiante, sobre todo en el escenario de una sociedad como la santiaguina, que pese a todos los pronósticos teóricos acerca de la modernidad, sigue siendo (y siempre lo ha sido) un cuerpo heterogéneo donde una de las claves de cohesión social es la influencia en la esfera pública y privada de la religión, que como forma de poder ideológico interactúa, desde la fundación de Santiago, con las restantes fuentes sociales de poder. Por ende, cualquier cambio en la interacción entre la religión y las otras fuentes produjo variaciones en la materialidad urbana, que, por ejemplo, se expresaba en la naturaleza, magnitud, diversidad, y relevancia de los hitos urbanos que representan a cada una de las fuentes mencionadas. Por ejemplo, si nos detenemos en el Santiago contemporáneo, la ciudad de los malls, edificios corporativos y viviendas de alto costo, no nos cabe duda la imposición y efecto ordenador del poder económico por sobre los restantes; pero esto no siempre fue así, lo sugieren las ruinas de aquel cripto Santiago que está siendo derrumbado por la vorágine neoliberal para posteriormente transformarlo. Valía la pena preguntarse entonces acerca del modo cómo la clave ideológica religiosa produjo ciudad y qué tipo de estructura definió, cómo fue cambiando para finalmente ser superada y qué otras formas se sucedieron en el tiempo y a costa de qué tipología de poder, en el entendido de que cada una de dichas fuentes se expresan y expresaron intensivamente

mediante la producción de determinadas relaciones y estructuras materiales, en un contexto de formas concretas o difusas de nación, clase, propiedad, familia, religión y Estado.

Concluiremos esta introducción mencionando algunos hallazgos de la investigación. Constatamos que los templos católicos se encontraban distribuidos en la mayor parte de los municipios santiaguinos, presencia que fue reforzada por otro tipo de edificaciones, por ejemplo, colegios confesionales y comunidades eclesiales de base. También se pudo determinar que las diferencias en la oferta religiosa entre y al interior de los municipios de Santiago, se explicaba en factores socioeconómicos de largo plazo, destacando la fragmentación o discontinuidad de los espacios religiosos consecuencia de la segregación socioespacial, del precio de los suelos y de la vinculación entre estatus – fe y clase que caracteriza a la capital de Chile desde prácticamente su fundación.

En otro orden de cosas, la profusión de religiones y templos en Santiago permite sostener que los valores e ideales asociados a los credos tuvieron y tienen gran relevancia en la cotidianidad de los santiaguinos; las prácticas religiosas siguen teniendo importancia, toda vez que los templos han acompañado a los desplazamientos de la gente al interior de la urbe. Donde se ha construido ciudad, han aflorado templos de distintos tamaños, filiaciones y características, siendo estos parte importante del paisaje urbano en los distintos períodos abordados en el presente estudio.

Otro descubrimiento es la emergencia de un nuevo tipo de civilización parroquial, que se suma al modelo católico, especialmente en municipios de bajos ingresos, ahora propiciado por grupos metodistas pentecostales y pentecostales, que emplazaron sus templos al interior de barrios y campamentos, en algunos casos combinando en las residencias de líderes y prosélitos el uso ritual con el habitacional.

Planteamiento del problema de investigación: La distribución geográfica de algunos credos y sus templos en los municipios de Santiago entre 1541 y 2012

En casi todo Occidente se detecta, especialmente desde el último tercio del siglo XX, un retroceso en las cifras de ciudadanos que desarrollan algún tipo de práctica religiosa, lo que se expresa en los niveles (y formas) de observancia de la fe; diversos estudios explican esta tendencia en la ocurrencia de algunos cambios culturales que influyeron en la forma como individuos y sociedades adscriben y viven los valores y prácticas asociadas a sus respectivas creencias y a la emergencia de fórmulas religiosas modernas y postmodernas que rompieron con los moldes tradicionales, tales como integrista, secularización, religiosidad “*a la carta*”, “*ensamblajes*” o “*sincretismos*” (Champion, 1997, p. 535).

Según la mayor parte de la teoría social y sociológica contemporánea, la secularización en las sociedades modernas podía variar en intensidad y magnitud, o retrasarse, pero nunca dejaría de suceder; en cambio, en nuestro país (y en otros estados latinoamericanos), más que secularización se precian más que descuelgues, transformaciones en el ethos religiosos y en las prácticas asociadas a la fe (Centro de Políticas Públicas, 2012). En casos como la sociedad santiaguina, los cambios en las prácticas religiosas han tenido una evolución menor a las que pronosticaron los estudios acerca de la secularización, que asociaban al incremento en el nivel de vida con la pérdida de adscripción de los valores religiosos en un contexto de procesos de cambio que experimentan las ciudades occidentales desde la Revolución Industrial y se expresan en la distribución de la oferta religiosa en el espacio urbano. Esto, por cuando desde el último tercio del siglo XX la sociedad chilena en general y de Santiago en particular, han experimentado, especialmente desde 2003 en adelante, un continuo incremento del producto interno bruto (PIB) per cápita¹, en los

¹ El producto interno bruto (PIB) PIB es la suma del valor agregado bruto de todos los productores residentes en la economía más todo impuesto a los productos, menos todo subsidio no incluido en el valor de los productos. Se calcula sin hacer deducciones por depreciación de bienes manufacturados o por agotamiento y degradación de recursos naturales y se expresa en dólares estadounidenses. El producto

niveles de escolaridad de la población, tasas de ocupación, entre otros indicadores, lo que debiera influir en una baja en la religiosidad de la sociedad (según la teoría de la secularización). Sin embargo, los censos del siglo XX y los de 2002 y 2012², las encuestas UC – ADIMARK y otros estudios muestran un predominio del porcentaje de la población nacional que se declara católica o de otros credos con respecto a los que declaran no tener ninguna religión o ser agnósticos o ateos.

Otra tendencia que muestran las fuentes mencionadas es que la mayor parte de la población chilena y santiaguina se declara católica, pese a cambios en los porcentajes de población que declara practicar otras religiones. Con respecto a otros credos, en 1930 la participación de población evangélica era del 1.5%, en 2002, un 16% (Instituto Nacional de Estadísticas (INE), 2002), cifra que aparentemente tiende a estabilizarse ya que en 2012 el porcentaje fue del 16,3% de los que declararon pertenecer a alguna religión (Instituto Nacional de Estadísticas (INE), 2012). Asociado a este fenómeno, las cifras han variado menos en el segmento de población más educado, en adultos jóvenes entre los 25 y los 34 años (Lehman C. , 2002, p. 1).

Se concluye de las tendencias señaladas que la sociedad chilena mantuvo durante las postrimerías del siglo XX niveles de adscripción a creencias religiosas que destacaban a nivel mundial (Lehman C. , 2002) y que la mayoría de la población santiaguina y chilena

interno bruto per cápita relaciona el producto interno bruto (PIB) de un país con la paridad del poder adquisitivo dividido por la población de esa nación al 1 de julio del año de la medición y se expresa en dólares estadounidenses. En 2003 era de US\$ 9,900, 2004 alcanzó los US\$ 10,700, 2010 a US\$ 15,400 y 2011 a US\$ 17,400 (Banco Central de Chile, 2011). En el caso de Chile, el crecimiento del PIB es un proceso que se puede detectar desde la década de los 80's en el siglo XX.

² Según los censos de población y vivienda del Instituto Nacional de Estadística (INE) de 1982, 1992, 2002 y 2012, la religión católica sigue siendo mayoritaria, aun cuando, si comparamos las tendencias con períodos anteriores, experimenta retrocesos en su participación en el total desde la tercera década del siglo XX. En 1930 el 97.7% de la población era católica, en 1992 la participación se había reducido al 76.7%, el 2002 (Instituto Nacional de Estadísticas (INE), 2002), un 69,9 % y en 2012 (Instituto Nacional de Estadísticas (INE), 2012).

creía y cree en un Dios personal, que se preocupa de cada uno de los seres humanos, en la vida después de la muerte, en el cielo, infierno, milagros, en los santos y en la Virgen María (incluso entre los que se definen como evangélicos) y en que la vida debe su sentido a la existencia de Dios (Lehman C. , 2002, p. 1; UC Adimark, 2008). Se concluye de lo anterior que en la actualidad, la clave religiosa es, para la mayoría de los chilenos, un aspecto al que consideran en sus conductas y decisiones, pese a que no participen de los ritos y rutinas que exige la religión que declaran (Centro de Políticas Públicas, 2012).

Carla Lehmann en 2002 escribió un artículo que refuerza lo señalado en materia de la participación de la clave religiosa en la cotidianidad de los chilenos en general y santiaguinos en particular. Este artículo discute y analiza los resultados de una encuesta sobre religión realizada el año 1998 en 31 países, incluyendo Chile (Lehman C. , 2002), en la que destacan los niveles de religiosidad de nuestro país, que se encuentran entre los más altos del mundo (Lehman C. , 2002, pp. 20, 23). La autora asocia a la dominancia de una mentalidad conservadora en los estratos etarios mayores de 14 años. Este apego a la religión, a juicio de otros investigadores, no solo distinguiría a Chile, sino que también a la cultura latinoamericana en general (Fontaine & Beyer, 1991; Hinzpeter & Lehmann, 1999; Dewsbury & Cloke, 2009), lo que no se explicaría por factores de carácter económico (Lehman C. , 2002, p. 23), por cuanto América, incluyendo a Estados Unidos de Norteamérica, aparece como un espacio de creyentes, independientemente del producto interno bruto (PIB) de los países analizados (Lehman C. , 2002) .

Respecto a las causas no económicas que explicarían el comportamiento religioso de las sociedades americanas, destacan las condiciones y modalidades de observancia, los métodos y criterios por los cuales se contabiliza, la identificación de un perfil de los fieles y la asociación entre la religión – religiosidad con variables demográficas y socioeconómicas. Para el caso chileno y santiaguino, todo lo anterior podría englobarse en el hecho de que las distintas corrientes del cristianismo que se han instalado en Chile y en Santiago desde el siglo XVI, aportaron al establecimiento de una conducta social mediada por los dictados de los credos, que se expresaron y expresan en la ciudad mediante los desplazamientos que realizan los conversos (por ejemplo, fiestas, cultos u otros tipos de ritos, formas de

predicación, tendencias de consumo, ocupación del tiempo libre, concepciones de los mundos políticos y del trabajo) y los emplazamientos asociados a acciones institucionales o congregacionales (fundación de edificios tales como templos, escuelas, hospitales, comedores, levantamiento de ermitas, entre otros).

Por lo anterior, podríamos afirmar que los guarismos anteriormente señalados se expresan materialmente en una densidad específica de templos que se emplazan en el espacio urbano como un modo de satisfacer necesidades espirituales de los habitantes. Si tal asociación es plausible, estudiando la infraestructura de los templos, atendiendo a los procesos que explican su origen y evolución, se puede dar cuenta de la mentalidad religiosa que posee la colectividad que los construye. Cada credo es en sí mismo un discurso sobre la vida y la muerte y sus templos reflejan parte o la totalidad de dicho discurso, por ejemplo, en la localización de los edificios destinados al culto, ya que los templos están donde se encuentra la gente, lo que equivale a decir que, salvo monasterios u otras edificaciones destinadas exclusivamente a la contemplación, los templos pretenden estar en lugares accesibles para los prosélitos que desean invitar, por lo cual, cada credo tendría un pronunciamiento explícito o implícito, formal o informal, escrito o no escrito, acerca de la población a la cual pretende evangelizar.

Por ello también sostenemos que los templos son dispositivos y discursos; dispositivos que permiten reflexionar, desde la geografía, acerca de los factores y fuerzas que estructuran determinada morfología urbana y que la hacen cambiar, por ello que anteriormente afirmamos que al estudiar la distribución geográfica de los templos era encontrarse con los ciudadanos que los levantan, con sus sueños e intereses, sus logros y frustraciones, lo cual de suyo, nos parecía relevante y desafiante. Además, permitiría decir algo, desde la geografía, acerca de los distintos estadios de desarrollo de una ciudad y de las lógicas de poder que subyacen a su estructuración.

Las lógicas de poder habrían influido en la evolución de Santiago desde un espacio unirreligioso a otro plurirreligioso en la actualidad. La configuración de un espacio plurirreligioso se explica, según Fontaine y Beyer, en que Chile en 1991 era el país con mayor proporcionalidad de evangélicos de América Latina (Fontaine & Beyer, 1991, p. 3)

lo que se ratifica en el estudio de Bothner para el año 1994 (Bothner, 1994). Esta situación, según Trevor – Roper (Trevor - Roper, 1988) y Berger (Berger, 2005) se expresa en el espacio en la generación de nuevos paisajes religiosos a nivel mundial, los que se venían dándose desde comienzos del siglo XX (Lalive d'Epinay, 2009); Como en Santiago, la adscripción religiosa se mantuvo durante el siglo XX, pese a la baja del catolicismo durante el último tercio del siglo pasado³, los templos católicos comenzaron a alternar con los edificios de las otras religiones, sobretodo desde la década de los 30 del siglo XX en adelante, generándose una nueva tipología de distribución geográfica de las instalaciones dedicadas al culto de las distintas religiones en la ciudad de Santiago de Chile, expresada, por ejemplo, en la dispersión socioespacial de las religiones repartidas en los municipios de la ciudad, especialmente a partir del Concilio Vaticano II (1960), en donde algunos credos manifestaron mayor movilidad que otros y en donde comenzó cierta “*competencia espacial*” para incrementar la cantidad de adherentes a partir de diversas estrategias que provocarían patrones de localización dinámicos. A este respecto, la Encuesta Bicentenario realizada por UC – ADIMARK entre 2006 y 2011 realizada con una frecuencia anual, entrega algunos antecedentes acerca de la distribución geográfica de los credos en Santiago. Primero, el hecho de que los dos tercios de la muestra en todos los años se manifiestan católicos, lo cual coincide con los resultados de los censos. El aporte de la encuesta UC – ADIMARK es que discrimina entre los católicos practicantes de los observantes, siendo estos últimos un porcentaje ínfimo en el total. Los obispos chilenos plantearon el 2005 respecto de que el país “*vive hoy un tránsito cultural de proporciones*” (Conferencia Episcopal de Chile, 2000) ya que la mayoría de los católicos se define con autonomía respecto de la enseñanza de la jerarquía

³ La baja en la proporción de población católica se manifiesta en materia de infraestructura urbana y en el tejido socioespacial urbano. En el año 2000, la cobertura de parroquias católicas en las municipios de mayores ingresos generaba un guarismo de 20.658 habitantes por parroquia, 30.020 en las municipios de ingresos medios y 73.537 en aquellas municipios de bajos ingresos (Conferencia Episcopal de Chile, 2000), lo que evidencia una menor cantidad de lugares de culto de los que efectivamente se necesitan. En materia de los grupos evangélicos, especialmente los pentecostales, crecen precisamente en aquellos sectores en los cuales hay menores niveles de cobertura de la iglesia católica, tradicional dominante (Fontaine, 1991; Bothner, 1994).

(Conferencia Episcopal de Chile, 2000; UC ADIMARK, 2008). Segundo, que se ha generado e instalado un catolicismo a la chilena, experiencia que puede extenderse a otros credos (donde también se dan diferencias entre grupos observantes y practicantes), cambiando probablemente la intensidad y sus manifestaciones.

La geografía estudia las transformaciones de la ciudad, pudiendo relacionar al cambio urbano con los que experimentan las religiones, asociando factores económicos, políticos, culturales y socioespaciales que influyen en que los edificios religiosos se instalen en algunas municipios de la capital.

Nos surgen las siguientes interrogantes a partir de la distribución socio territorial de los credos en una ciudad que es reconocida como un ícono de la globalización y de las transformaciones neoliberales postfordistas del capitalismo tardío (Hidalgo, De Mattos, & Arenas, 2009) y que ha cambiado metropolizándose significativamente en los últimos treinta años. Nos preguntamos entonces si las transformaciones que experimentó la ciudad de Santiago de Chile entre 1541 y 2012, a raíz, por ejemplo, de la globalización, metropolización, incremento de la riqueza, fragmentación y desigualdad, demandas sociales, entre otros aspectos influyeron en la distribución geográfica de los templos de algunos credos que se manifestaban en la urbe.

Por ende, las preguntas que orientan nuestra investigación son las siguientes:

1. ¿Qué factores y coyunturas explican la distribución de los templos de los credos al interior de esta ciudad?
2. La localización de los templos, ¿permite responder a la interrogante de que si la ciudad de Santiago se transformará en el mediano y largo plazo en un espacio secular, a semejanza de algunas ciudades europeas localizadas en países protestantes? O, en su defecto, si será una ciudad inserta en un país religioso, en alguna medida desarrollado, caracterizada por la diversidad de credos y competencia espacial entre éstos, a semejanza del modelo de algunas ciudades estadounidenses.

-
3. ¿Quién y cómo se toman las decisiones en los credos en materia de localización de un espacio para levantar un templo? ¿Qué requisitos debe tener un lugar para instalar un edificio religioso? ¿Quién y cómo se definen tales requisitos (si es que los hay)?
 4. Por último, ¿será Santiago una ciudad también fragmentada por los credos? La pregunta apunta a la posibilidad de que los credos tradicionales instalen templos en municipios de ingresos altos y medios y las nuevas confesiones religiosas de carácter carismático – pentecostal lo hagan en las restantes municipios de menores ingresos.

El análisis de la distribución de las confesiones religiosas en Santiago supone optar por un enfoque diferente a aquellos que tratan a la religión como una cuestión referida a la subjetividad y que se centran solamente en la descripción de las formas organizacionales de sectas, cultos y denominaciones. En esta investigación se abordarán como categorías de análisis los credos, espacio y sociedad y también sus nexos, en el entendido que dicha triada depende de las relaciones de producción que imponen ciertas lógicas tanto a la sociedad como al espacio urbano que construyó y construye, al comportamiento de las personas, ya que la agencia humana opera siempre dentro de los límites establecidos por el modo de producción dominante (Plekhanov, 1974; Lefebvre, 2009).

Formulación de Objetivos

Para responder a las interrogantes anteriormente planteadas, analizaremos los procesos espaciales que han acontecido en la ciudad de Santiago desde el año de su fundación (1541) hasta nuestros días (2012), en el entendido de que en esta historia podemos diferenciar a lo menos dos momentos; el primero desde 1541 al primer tercio del siglo XX, donde tenemos una infraestructura unirreligiosa que se caracteriza por (1) la unión entre la iglesia y la clase dirigente y (2) el imperio del régimen de Patronato, lo que le permitía a la iglesia católica tener una influencia sin contrapeso en los procesos urbanos, gobernanza y en la coyuntura política, ya sea directamente o mediante un brazo político, como fue el caso de los grupos más reaccionarios de la sociedad, que desde mediados del siglo XIX fueron representados por el partido conservador. Durante este período el catolicismo imperó en el cuerpo de los habitantes y en la estructura de la ciudad; cada edificio o propiedad eclesiástica era un símbolo y una proyección material del poder que esta iglesia tenía sobre la vida de los habitantes.

Paulatinamente se fue rompiendo el consenso, surgieron al interior de la elite tendencias liberales – secularizadoras que propugnaban la separación entre la iglesia y el Estado junto a la instalación de un modelo educativo laico. A estas voces los protestantes primero, los evangélicos tradicionales después y por último de los metodistas pentecostales, pentecostales y neo pentecostales, con lo cual se transformó definitivamente la sociedad y la ciudad que la acoge a partir de 1925.

Desde el quiebre de la democracia en 1973, comenzarían a notarse en Santiago con mayor nitidez los efectos de un proceso de secularización global, ya que esta ciudad comenzó a adquirir los componentes de la mayor parte de las sociedades complejas tercermundistas, entre los que se cuentan un alto nivel de desigualdad económica, social, cultural; a estas tendencias se sumó la llegada de nuevos credos, ritos, formas de religiosidad (por ejemplo, religiones herméticas, orientales, esoterismo, entre otras) y la proliferación de ricas expresiones de religiosidad popular que permitieron la mantención de un alto porcentaje de

su población al interior de los credos religiosos o con alguna influencia tanto en sus concepciones vitales como en su habitus y campo.

Según es posible deducir de las interrogantes presentadas en la sección anterior y de los objetivos, el estudio de la distribución espacial de los templos nos permitirá avanzar hacia reflexiones vinculadas tanto con el comportamiento religioso de los niveles socioeconómicos vecindados en cada una de las municipios de la capital, algunas más homogéneas que otras, como a lo concerniente a la existencia de civilizaciones municipales parroquiales y al modo como se expresa materialmente las relaciones que determinados individuos y grupos sociales dicen mantener con la otredad (tanto la espiritual como la inmediata horizontal).

Los aportes de la geografía urbana, de las religiones y de la nueva geografía cultural nos permiten abordar desde diversas fuentes el problema de la instalación de los credos y resolver de paso, las interrogantes sumando metodologías cualitativas como cuantitativas sin que la superación de una frontera implique que las explicaciones vertidas dejen de ser geográficas y proyectivas.

Nos referiremos a continuación a los objetivos que orientan la presente investigación.

Objetivo general

Analizar y explicar el origen, evolución y configuración actual de la distribución geográfica de las instalaciones dedicadas al culto de distintas religiones en la ciudad de Santiago de Chile y explicar sus relaciones con factores sociales, históricos, políticos, económicos, demográficos que influyen e influyeron en tal distribución, entre los años 1541 y 2012

Objetivos específicos

1. Conocer y analizar las relaciones existentes entre la localización de lugares de culto de católicos, protestantes, evangélicos, su evolución histórica y las características socio-económicas y demográficas de los habitantes de los municipios de Santiago entre 1541 y 2012.
2. Analizar los patrones de localización de los lugares de culto en los municipios de Santiago, con el fin de determinar y explicar la distribución geográfica, las modalidades de ocupación del espacio de los distintos credos considerados en el estudio entre 1541 a 2012.
3. Explicar los factores sociales, históricos, políticos, económicos, demográficos que influyeron e influyen en la distribución y evolución territorial en los municipios de la ciudad de Santiago de los templos de los credos considerados en el estudio entre 1541 a 2012.
4. Identificar y explicar los factores, sujetos, instituciones, requisitos y criterios que influyen en la diversidad, localización y competencia espacial de los templos de distintos credos en Santiago entre 1541 a 2012.
5. Analizar la influencia del nivel socioeconómico de la población de los municipios de Santiago en los niveles de secularización, opción religiosa adoptada y densidad de templos para determinar si la religión aporta a la fragmentación del espacio urbano desde 1541 hasta 2012.

Formulación de Hipótesis de trabajo de la investigación

Hipótesis general

Los credos presentes en la ciudad de Santiago de Chile desde 1541 a 2012 generarían con la localización de sus templos, un paisaje religioso plurirreligioso caracterizado por la competencia espacial de los credos en municipios de nivel socioeconómico alto y medio y por el reemplazo de la religión católica en los municipios medios bajos y bajos por credos evangélicos tradicionales, mormones, metodista pentecostal y sectas.

Hipótesis específicas

1. Más que competir territorialmente, los distintos credos competirían por determinados tipos de potenciales feligreses, lo que generaría una concentración espacial de los credos en municipios específicos y que existan áreas municipales y municipios donde no hay oferta de servicios religiosos.
2. Los templos de los credos considerados en el estudio en Santiago entre 1541 y 2012 se localizarían en función del nivel socioeconómico de la población de los municipios santiaguinos y de la capacidad que tengan para consolidar su modelo de civilización parroquial.
3. Las religiones consideradas en el estudio evolucionarían espacialmente desde puntos dispersos a redes con distintos grados de lógica e integración; tanto en la

configuración puntual como en las redes incidirían decisiones racionales y no proselitistas - espirituales⁴.

4. La evolución de Santiago desde una ciudad unirreligiosa (siglos XVI a XIX) a otra plurirreligiosa (siglo XIX en adelante) se explicaría en la competencia espacial de los credos en municipios cuya población pertenecería mayoritariamente a los niveles socioeconómicos medio bajo, medio y medio alto.

⁴ Estas decisiones tienen que ver con argumentaciones que plantean la existencia de “órdenes divinas” que definirían una política espacial contraria a las posibilidades racionales de la congregación que lleva a cabo la tarea de instalar y construir templos.

Metodología

Nos proponemos estudiar la distribución geográfica de los templos de diversos credos en la ciudad de Santiago de Chile entre 1541 a 2012; para tal efecto, se integraron en la metodología los enfoques cuantitativo y cualitativo, esto último, especialmente en el análisis y discusión de los resultados de las entrevistas en profundidad realizadas a actores sociales e institucionales vinculados a la religión en Santiago de Chile.

Presentamos a continuación el diseño metodológico que utilizamos en el desarrollo de la presente investigación.

En virtud del primer objetivo específico, *“Conocer y analizar las relaciones existentes entre la localización de lugares de culto de católicos, protestantes, evangélicos, su evolución histórica y las características socio-económicas y demográficas de los habitantes de los municipios de Santiago entre 1541 y 2012”*, nos enfrentamos al hecho de que en la ciudad de Santiago de Chile, desde su fundación hasta nuestros días, se expresaron y expresan diversas formas de religiosidad, entre las que se cuentan religiones cristianas, filo cristianas, orientales y otras asociadas a etnias y nacionalidades que pueblan la urbe. Además, no todos los credos existentes tuvieron la capacidad de levantar templos y además, sólo algunos disponían de información centralizada, continua y confiable.

En virtud de lo anterior, se construyó una base de datos con la localización de templos y/o edificios de culto de un grupo representativo de credos presentes en la ciudad de Santiago, que poseían datos confiables en fuentes tales como textos oficiales de las religiones, página web, archivos o bases de datos oficiales de cada congregación u otras, y que además existiese la posibilidad de solicitar entrevistas en profundidad a actores relevantes pertenecientes a cada credo.

Las religiones que cumplían con los requerimientos señalados, fueron las tres ramas de la iglesia evangélica luterana, (las que fueron agrupadas bajo la categoría “iglesias luteranas”), la iglesia anglicana, la iglesia evangélica bautista, iglesia evangélica metodista, ejército de

salvación, iglesia católica ortodoxa, iglesia católica apostólica romana⁵, iglesia evangélica metodista pentecostal; la denominación metodista pentecostal agrupa a varias congregaciones y/o grupos, de estos se incorporaron al estudio la iglesia unida metodista pentecostal y la iglesia metodista pentecostal de Chile. A estas religiones se agregaron las sectas Testigos de Jehová y Mormones.

La información obtenida en materia de la localización de los templos, se cruzó con datos censales, especialmente del Censo de Población y Vivienda realizado en 2002 cuando no existían datos confiables y disponibles del censo realizado en 2012. También se utilizaron los datos proporcionados por la encuesta bicentenario UC ADIMARK que se realiza anualmente desde 2006 y que consulta temas asociados a las prácticas religiosas, nivel socioeconómico, cosmovisiones y concepciones.

La razón por la cual utilizamos los datos del censo de 2002 en algunas situaciones se explica a continuación. En 2012 se realizó un censo de población y vivienda; los procedimientos empleados difirieron de versiones anteriores, siendo los cambios más notables la extensión del período de levantamiento de datos ya que tradicionalmente se utilizaba un día censal (para lo cual se utilizaba generalmente un domingo). Para esta versión, el plazo fue más extenso ya que se optó por no interrumpir el calendario laboral lo que produjo algunos vacíos en la información que no fueron solucionados. También se modificó el tipo de encuestadores, a los que se les contrató ofreciéndoles un sueldo por la tarea cuyo monto varió en la marcha (en los censos anteriores, el levantamiento de información se obtuvo mediante el concurso de voluntarios), lo cual produjo deserciones y molestias. Estas situaciones y otras de distinta índole, según la opinión de algunos expertos, le restaron validez científica a la información que ha sido publicada de este

⁵ En la que se considerarán solo las parroquias y no las capillas u otros espacios destinados mayoritariamente a funciones diferentes al culto, tales como centros de reunión o formación sacerdotal, catequística y establecimientos educacionales.

instrumento⁶, por lo cual, esta investigación no utilizó específicamente al censo de 2012 como única o exclusiva base de datos y en algunos casos no se consideraron sus resultados, utilizando, en su reemplazo la Encuesta UC – ADIMARK (en sus distintas versiones) y los del Censo de Población y Vivienda de 2002.

Por las causas indicadas y según ya se señaló, la información censal que hemos utilizado a lo largo de nuestra investigación proviene del censo realizado en 2002, que también registró problemas en la pregunta referida a la adscripción religiosa. El cuestionario aplicado en esa oportunidad incluía a la pregunta 28 en materia de religión y se consideraban nueve criterios, entre los cuales no se encuentra el credo protestante, pero se incluía un criterio “*Otra religión o credo*”, lo que generaba la invisibilización de este concepto. Dicho sea de paso, cada censo pregunta este criterio de modo diferente, lo cual imposibilita la comparación directa de algunos de los resultados.

Como un modo de contrarrestar la posible obsolescencia de los datos referidos a religión, recurrimos a la encuesta UC – ADIMARK que presenta información desde 2006 a 2012. Pero nos encontramos con la dificultad que las preguntas de la encuesta referidas a religiones y prácticas religiosas, al igual que en el caso de los censos, han ido variando de versión en versión. Hemos optado por considerar los datos que arroja la última versión en materia de adscripción o pertenencia a credos, las percepciones de los ciudadanos respecto a la muerte, juicios acerca de temáticas espirituales, entre otros aspectos. En estas materias, hemos considerado en el análisis de que concepciones de este tipo no cambian

⁶ Un problema relacionado con el censo de 2012 es la pregunta 39, referida a adscripción religiosa; esta contempló doce criterios, relevando posibles respuestas de credos que no tienen mayor significancia en el total nacional (por ejemplo, algunos credos orientales); otra deficiencia radica en la igualación que se hace entre el concepto evangélico con el de protestante, lo cual afectó la posibilidad de especificar entre dos corrientes que de suyo son diferentes; esto se agrava con la asociación que se hace entre evangélicos y los testigos de Jehová. Además, información más específica sobre religiones no han sido publicada o carece de validez científica, según han expresado expertos nacionales e internacionales.

notablemente en el corto plazo, o que por lo menos no son tan diferentes a lo menos en una generación.

Con respecto al segundo objetivo específico que consiste en “*analizar los patrones de localización de los lugares de culto en los municipios de Santiago, con el fin de determinar y explicar la distribución geográfica, las modalidades de ocupación del espacio de los distintos credos considerados en el estudio entre 1541 a 2012*”, se construyó una base de datos en las que se sistematizó la información mediante el programa arcGis 9.3, con su herramienta arcMap con el que se desarrollaron las siguientes tareas:

- (1) Geocodificación de direcciones y la fecha de fundación de los lugares de culto de los doce credos considerados en el estudio;
- (2) Elaboración de mapas con la distribución de los edificios de cada religión en los municipios de Santiago;
- (3) Elaboración de cartografía de síntesis que considera todos los lugares de culto catastrados.

Inicialmente nos propusimos analizar geográficamente a las religiones en Santiago en dos dimensiones, una referida a los emplazamientos de la infraestructura religiosa de aquellos credos que fueran más significativos en el presente y que se manifestaran con mayor frecuencia en el tejido urbano y la otra pretendía abordar los desplazamientos que el acceso a este tipo de servicios demandaba a los creyentes. Este dato no tiene materialidad; la mayor parte de las iglesias evangélicas y también la iglesia católica no tienen registros; y si los hay, como en el caso de algunas iglesias evangélicas tradicionales, como las iglesias bautistas, los datos no se encuentran actualizados o se mantiene una lista de miembros que es por mucho, superior a la que efectivamente participa de las actividades que se realizan. En el caso de las iglesias católicas, estas tienen registros asociados a los sacramentos, pero no a quienes participan de la misa. Además, en muchos casos, las posibles conclusiones que se podrían adoptar en términos de los desplazamientos no son fiables por cuanto la decisión de ir a un lugar o a otro está condicionada por factores culturales o por prácticas

que se heredan de generación en generación, donde el criterio cercanía o lejanía no influye de modo perceptible. De hecho, en aquellas congregaciones en donde existen datos, los residentes en las proximidades del templo no son quienes participan de los cultos.

Esto nos obligó a pensar los desplazamientos en función de actividades rituales, tales como procesiones, encuentros entre miembros del mismo credo que participan en iglesias cercanas, lo que derivó en información con bajo nivel de significatividad. Lo anterior no nos permitió concluir si la cercanía o la accesibilidad explicaban porque una persona asiste a un lugar y no a otro dentro de su mismo credo.

Para cumplir el objetivo, nos propusimos determinar la existencia de procesos de competencia espacial entre los credos que se localizaban en un mismo municipio, ya que los feligreses de algunos credos (como los evangélicos, mormones y testigos de Jehová), en su mayoría, pertenecieron antes a otra religión, desde la cual fueron “*captados*”, lo que estaría relacionado con la operación de competencia espacial, entendida como la superposición de áreas de influencia (o de mercado) entre un templo y otro. Con el fin de evaluar la existencia de este proceso se elaboraron en algunos casos, mapas municipales con las zonas de influencia (radio 600 metros) de cada una de los templos catastrados. Estas zonas o áreas de influencia fueron construidas en la lógica de áreas de mercado conformadas desde un punto de oferta de servicios religiosos hacia una periferia en la cual no se reconocen diferencias que puedan afectar la accesibilidad de los potenciales demandantes. El radio de 600 m corresponde a lo que, según un estudio aplicado en Viena en 2008 por Norberg – Schultz, las personas estarían dispuestas a recorrer para recibir un servicio como pueden ser, los cultos y otras formas de actividades religiosas (Norberg-Schulz, 1975).

Para el cumplimiento del tercer objetivo, “*explicar los factores sociales, históricos, políticos, económicos, demográficos que influyeron e influyen en la distribución y evolución territorial en los municipios de la ciudad de Santiago de los templos de los credos considerados en el estudio entre 1541 a 2012*”, se aplicaron los insumos teóricos y metodológicos provenientes de los trabajos de K. Knott (Knott, 2005), B. Warf y P. Vincent (Warf & Vincent, 2007), B. Warf y M. Winsberg (Warf

& Winsberg, 2008), Dando (Dando, 2009) e Hidalgo et. al (Hidalgo, Arenas, Paulsen, Timofeew, & Henríquez, 2012) al análisis de la distribución geográfica de los lugares de culto de los credos seleccionados localizados en los municipios de Santiago. También se realizó un análisis histórico (consultando fuentes secundarias y estadísticas) para identificar y analizar procesos (por ejemplo, la ocurrencia de cambios en la historia urbana, en las tendencias censales, en la ocupación del suelo u otras) que explicaban la distribución geográfica de los templos. En esta etapa se analizó bibliografía e investigaciones del mundo, Latinoamérica y Chile que aportaran tanto al conocimiento del comportamiento espacial del fenómeno religioso como a la presencia de los credos en la problemática urbana contemporánea.

Los credos considerados en el estudio poseían distintos niveles de información, por lo cual se tuvo que hacer un trabajo de recolección y validación diferenciado. Por ejemplo, sólo algunas de las iglesias evangélicas tradicionales tenían archivos centralizados y actualizados de la localización de sus templos (por ejemplo, los bautistas, ejército de salvación, Iglesia Metodista Pentecostal de Chile), incluso disponibles en sitios web (por ejemplo, los bautistas); las restantes poseían datos e información dispersa⁷. En el caso de los pentecostales y los metodista pentecostales, exhibían un número de facciones que no funcionaban centralizadamente, y que no contaban con información disponible para efectos de nuestra investigación. Por esta razón, se seleccionaron aquellos grupos que contaban con datos relevantes en materia de la localización de sus templos, las facciones “*Iglesia Metodista Pentecostal de Chile*” y la “*Iglesia Unida Metodista Pentecostal*”.

No pudimos acceder ni a fuentes primarias ni a actores claves de los credos mormón y testigos de Jehová, dado el hermetismo con el cual estas instituciones funcionan; incluso,

⁷ Ayudó a suplir esta deficiencia el hecho de que el número de feligreses de las denominaciones que no tenían información centralizada no aumentó, incluso disminuyó; por ende, estos grupos construyeron pocos templos durante la segunda mitad del siglo XX, lo que facilitó el trabajo de recopilación de direcciones. En el caso de los metodistas y luteranos, se obtuvo información mediante la entrevista a pastores que nos proporcionaron la información desde sus propios archivos.

nos comentaron algunas autoridades pertenecientes a estos grupos, que el tema de las direcciones de los templos era muy sensible ante la posibilidad de atentados. Por esto, la información acerca de dichas sectas se obtuvo mediante la consulta de fuentes indirectas, tales como guías de teléfono, archivos municipales, estadísticas (informales) de la Oficina para Asuntos religiosos del Gobierno de Chile⁸.

Para conocer la dirección de los templos, algunos datos fueron obtenidos a partir de las oficinas centrales de algunos de los credos (católico, ortodoxo, anglicano, luterano, Iglesia Unida Metodista Pentecostal, Iglesia Metodista Pentecostal de Chile), otros mediante fuentes indirectas, tales como catastros o base de datos telefónicos (Testigos de Jehová y mormones). En el caso de los bautistas, al no obtener respuesta de los órganos centrales, se recurrió a las direcciones declaradas en la página web de la denominación (<http://www.ubach.cl>).

A partir de estos pasos se analizaron las relaciones existentes entre la historia de la ciudad, las características de la población, las opciones religiosas y la distribución geográfica de los lugares de culto durante el período de estudio (1541 – 2012).

Para dar cumplimiento al cuarto objetivo, esto es, “*identificar y explicar los factores, sujetos, instituciones, requisitos y criterios que influyen en la diversidad, localización y competencia espacial de los templos de distintos credos en Santiago entre 1541 a 2012*”, se revisaron fuentes y se incluyeron

⁸ La Oficina Nacional de Asuntos Religiosos (ONAR) se creó tras la recuperación de la democracia, con el objetivo de promover desde una perspectiva de Estado, el goce del Derecho a la Libertad Religiosa, garantizado en la Constitución de la República. Funciona con un encargado, generalmente un evangélico, que no necesariamente es pastor o líder, nombrado por criterios políticos más que por las congregaciones. Esta unidad depende del Ministerio Secretaría General de La Presidencia y su principal objetivo es “*Representar al Gobierno frente a las entidades religiosas*” y atiende las solicitudes que los diferentes credos presentan al Ejecutivo, garantizando así el correcto cumplimiento de la Ley 19.638 (conocida como Ley de Culto). No posee información centralizada de las congregaciones ni de los templos, sólo tiene algún nivel de conocimiento de aquellas iglesias que consiguen personalidad jurídica, esto es, un estatus legal que les permite funcionar como organizaciones reconocidas por el Estado.

preguntas en una entrevista en profundidad semiestructurada, con el fin de acopiar antecedentes acerca de las estrategias u opciones evangelizadoras (o proselitistas) que cada religión ponía en juego para apropiarse del mercado de los feligreses. Mediante las entrevistas también se buscaba conocer si existían o no estrategias, y de existir, en qué consistían y quienes las diseñaban. Esperábamos que las entrevistas nos proporcionaran información acerca de los fundamentos, motivaciones, objetivos de las decisiones locacionales que adoptaban las religiones, lo que posteriormente se relacionaría con el contexto histórico, social, económico, cultural en el cual se instalaban y reproducían los templos en distintas etapas de la historia urbana de Santiago.

Para la realización de las entrevistas antes mencionadas, se construyó un cuestionario de doce preguntas, las que se realizaron a cada uno de los entrevistados. En algunos casos, en función de lo que cada actor social e institucional nos comentaba, se hicieron otras consultas, de manera de recabar la mayor y mejor información posible. Cada entrevista se grabó y después se transcribió. Posteriormente se clasificó y agrupó el material de modo de evitar redundancias; se incorporaron en la sección anexos del documento las entrevistas más significativas y aportadoras.

Las preguntas apuntaban a tres focos, uno descriptivo (se les preguntaba acerca de las decisiones de instalación de templos). Un segundo foco comprendía preguntas asociadas a las expectativas que los actores tenían en materia de espacios a colonizar y a las opciones evangelizadoras que preferían. Por último, se les consultaba acerca de sus visiones de cielo e infierno, por cuanto sosteníamos que las representaciones que los credos construyen y construyeron de estos ámbitos espaciales sobrenaturales debían tener alguna influencia en las concepciones de los templos que instalaban e instalan; a continuación se presenta el cuestionario tal y como se aplicaba en las entrevistas.

Cuestionario de las entrevistas semiestructurada en profundidad

1. Su apreciación acerca de la presencia de su credo en la ciudad de Santiago; ¿es suficiente? ¿es insuficiente? ¿dónde faltan templos? ¿cómo se expresa esa presencia?
2. ¿Quién funda y construye iglesias de su credo en Santiago? ¿de quién depende la decisión?
3. Su opinión acerca de la organización territorial del catolicismo (o del credo correspondiente) y cómo esta influye en la instalación de templos
4. ¿Qué pasa con la presencia del su credo, a través de los templos, en sectores de reciente urbanización?
5. ¿Hay algún tipo de relación con las constructoras para construir templos y/o colegios confesionales de su congregación?
6. ¿Hay algún tipo de empresa especializada en la construcción de templos de su credo?
7. A los católicos consultábamos acerca de los efectos del Concilio Vaticano II en la instalación de templos y del porqué se afirmaba que fue el cardenal Silva Henríquez el que más construyó templos en Santiago? ¿hay otro que destaque? (Esta pregunta intentaba diferenciar la memoria reciente con el pasado, ya que este cardenal fue el que convocó a la misión evangelizadora de Santiago en la década de 1960 y participó en el concilio Vaticano II)
8. Su apreciación acerca de la dialéctica templo - pueblo de Dios; una iglesia de lo majestuosos versus otra orientada a lo popular, ¿cómo se expresa esa dialéctica en Santiago?
9. El valor simbólico del templo; la relación del templo con su entorno; (el imaginario templo)

10. Su apreciación acerca del declive de las civilizaciones parroquiales en Santiago, entendidas como la relación entre templo (capilla, parroquia, etc.) , sacerdote y un entorno de personas a las cuales la fe acompañaba mediante la celebración de fiestas y sacramentos durante todo el desarrollo de su ciclo de vida ¿causas? ¿posibles consecuencias?
11. Su apreciación acerca de la baja del catolicismo y la irrupción de otros credos con sus respectivos edificios en la ciudad
12. ¿Existen y qué son el cielo y el infierno? ¿Se expresan en la ciudad?

Respecto al quinto objetivo específico, “*analizar la influencia del nivel socioeconómico de la población de los municipios de Santiago en los niveles de secularización, opción religiosa adoptada y densidad de templos para determinar si la religión aporta a la fragmentación del espacio urbano desde 1541 hasta 2012*”, desarrollamos una serie de cruces y análisis de indicadores económicos y sociodemográficos utilizando para ello las prestaciones del paquete estadístico SPSS 7,0.

Pretendíamos determinar si existían relaciones entre la distribución de templos con la dinámica espacial que caracterizaba a los distintos grupos sociales de la ciudad, por cuanto Santiago no era ni es un espacio urbano homogéneo, sino un collage en el cual se disponían identidades que vivían la fe de manera diversa; por ende, estudiando la distribución de los templos podríamos desprender información acerca de la colectividad que los levantó y ocupa.

Por otra parte, la teoría moderna de la secularización planteaba que en la medida que se incrementaban los niveles de escolaridad y la riqueza individual y social, tendía a aumentar la presencia de la secularización en todas las esferas de la vida social e individual. Por ende, la cantidad de templos y de diversidad religiosa en los municipios de mayores ingresos debería ser menor que en aquellos municipios que aglutinan la población más pobre de Santiago. Fue necesario entonces, correlacionar las variables sociodemográficas de la población de los municipios con la cantidad y diversidad de templos que ellos aglutinaban y relacionar la distribución territorial de los credos en Santiago evaluando su nivel de independencia de los ingresos, determinando de esta forma si la localización de los edificios religiosos reforzaban o no la segregación socioeconómica de la ciudad de Santiago, cumpliendo de esa forma, con los planteamientos de los dictados de dichas teorías.

A partir de los resultados obtenidos, se discutieron sus alcances y se dio respuesta a las hipótesis de trabajo y se reflexionó acerca del nivel de cumplimiento de los objetivos.

Figura 1: Flujo analítico de la investigación



Fuente: Elaboración propia

El Área de estudio: Santiago, origen y evolución en el contexto socioeconómico y religioso

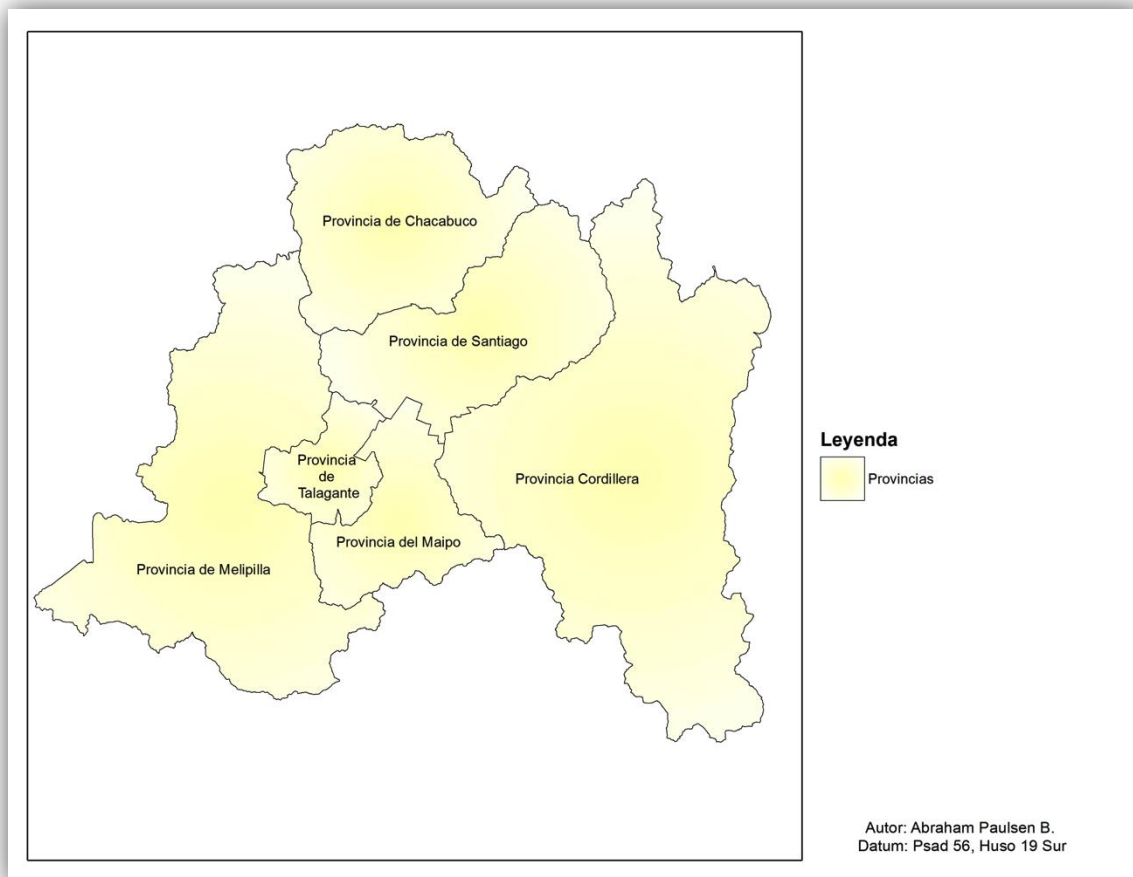
La ciudad de Santiago se emplaza en la Región Metropolitana de Santiago, que es una de las quince regiones en las que está dividido administrativamente el territorio nacional, la cual limita al norte y al oeste con la Región de Valparaíso, al sur con la Región del General Libertador Bernardo O'Higgins y al este con la República Argentina.

La superficie de la Región Metropolitana equivale al 2,05% del territorio del Chile sudamericano (Instituto Geográfico Militar, 1986, p. 15); se divide en cinco provincias (que a su vez se dividen en municipios) y 51 municipios. Registra la densidad y magnitud de población más importante del país, “*lo que corrobora el fenómeno de concentración que caracteriza a la principal Región del país*” (Instituto Geográfico Militar, 1986, p. 21) y que se puede rastrear desde el siglo XVI. A comienzos del siglo XVII la ciudad contaba con aproximadamente 10000 habitantes, 24000 en 1778 y 235887 en 1835; a fines del siglo XIX, Santiago albergaba a 420000 habitantes (León R. , 1975), lo que evidencia el rápido incremento en el proceso de concentración de la población nacional, que se mantiene, como veremos más adelante, hasta nuestros días.

Consideraciones acerca de la estructura política administrativa del territorio nacional

Chile es una república unitaria constituida por quince regiones político – administrativas, una de las cuales corresponde a la Región Metropolitana de Santiago, en la cual se encuentra la ciudad de Santiago. Cada región cuenta con una capital, (que en el caso de la Región Metropolitana de Santiago coincide con la capital de Chile) y se divide en provincias (ver figura 2), las que a su vez tienen capitales provinciales.

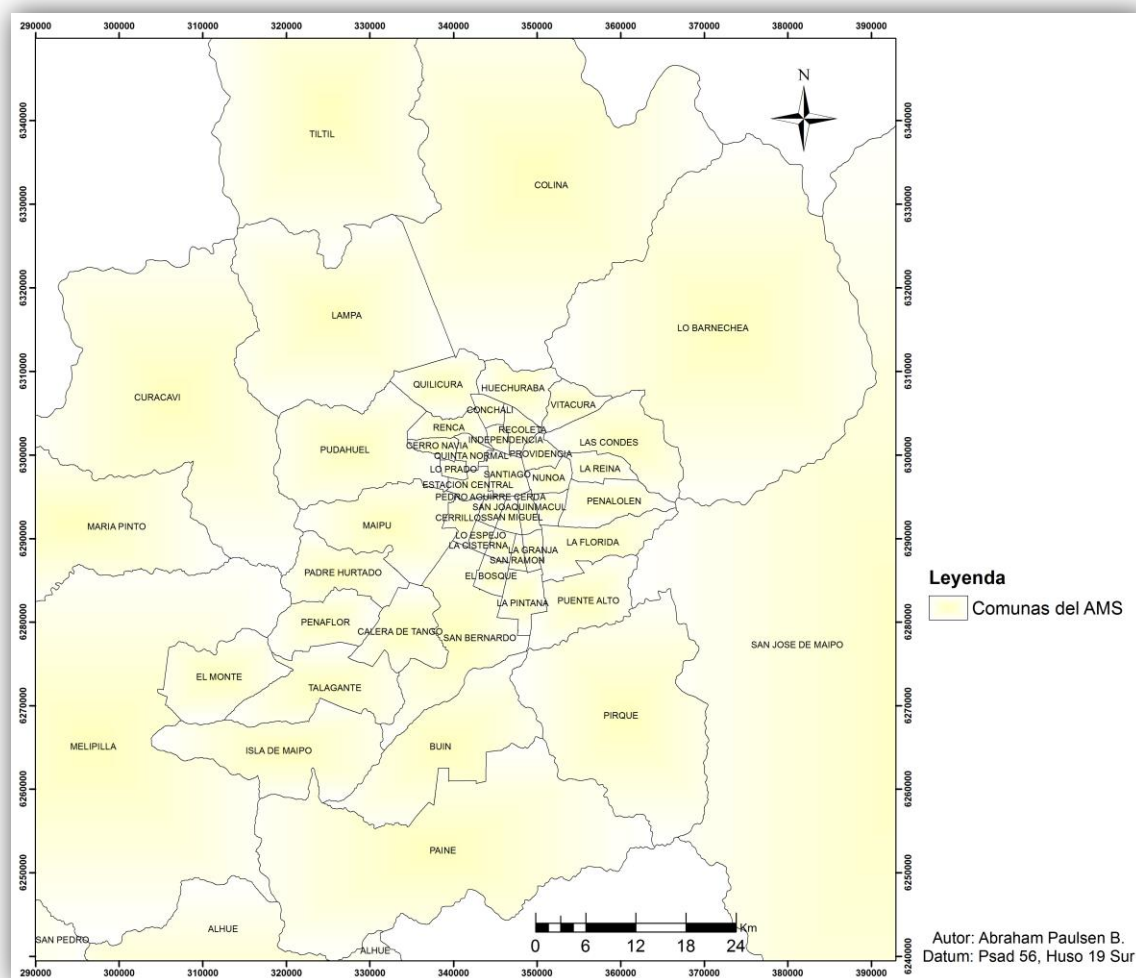
Figura 2: División Provincial de la Región Metropolitana de Santiago



Fuente: Elaboración propia

Cada provincia se divide en “*comunas*”, concepto equivalente a municipios. La provincia de Santiago contiene 32 comunas o municipios, a las que sumando las Municipio de Puente Alto (Provincia de Cordillera), San Bernardo (Provincia de Maipo) y Padre Hurtado (Provincia de Talagante), conforman el Área Metropolitana de Santiago (AMS), lo que equivale a decir que la mayor parte de la metrópoli se encuentra dentro de la Provincia de Santiago, con algunas municipios dentro de las provincias de Chacabuco, Cordillera, Maipo y Talagante.

Figura 3: Municipios del Área Metropolitana de Santiago



Fuente: Elaboración propia

Para efectos de este estudio omitiremos las provincias de Melipilla, Talagante y consideraremos los procesos religiosos ocurrientes en el Área Metropolitana de Santiago (AMS), compuesta por 34 municipios urbanas de la Región Metropolitana de Santiago, las 32 que pertenecen a la provincia de Santiago más las municipios de Puente Alto (Provincia Cordillera) y de San Bernardo (Provincia de Maipo).

Sistemas y procesos de estratificación socioeconómica en Santiago

Los intentos de estudiar a las sociedades dividiéndolas en subgrupos son tan antiguos como el origen mismo de las clases sociales. En las llamadas “*sociedades primitivas*” se configuraban subgrupos o categorías sobre la base de tipos sociales específicos sustentados en criterios tales como el oficio (sacerdotes, soldados, agricultores, por ejemplo), la pertenencia o no a una casta (ya sea por vínculos de sangre, actos heroicos u otra forma), en la participación en determinados ritos. Este modelo de distinción perduraría hasta la emergencia de las sociedades imperiales, cuya complejidad estableció la diferencia en las clases sociales o en órdenes estamentales. Tal es el caso de los imperios orientales; por ejemplo, los orígenes de Roma se fundamentan en la existencia de plebeyos, patricios y esclavos; Grecia, por su parte construye un orden democrático fundado en ciudadanos y no ciudadanos.

Desde el período clásico, especialmente a través de las reformas de Diocleciano en el marco de la crisis del siglo III d.C en Roma, se proyectó en la mayor parte de Occidente un modelo social triestamental que perduró hasta el siglo XVIII a propósito de la irrupción de la Modernidad; posteriormente la Revolución Industrial profundizó la propuesta social moderna.

En 1937 tendría lugar en el Reino Unido un modelo de segmentación social formulado por la “*International Broadcasting Corporation*” que prescindió de los oficios, del lugar heredado en la sociedad, u otros criterios pre modernos para generar una clasificación que cruzaba la penetración de los medios de comunicación en individuos y familias con sus respectivos ingresos y posesiones materiales. Como producto de este trabajo, se reconocieron en Inglaterra cuatro grupos, a los cuales se representó con una letra mayúscula (A, B, C, D).

La caracterización de los distintos subgrupos sociales mediante variables socioeconómicas se reforzó mediante el trabajo de la ESOMAR (European Society, for Opinion and Marketing Research) durante los 80's, institución fundada en 1948 con sede en Ámsterdam, Holanda y que en la actualidad se conoce como “*The World Association of Research Professionals*”. En 1997 la ESOMAR levantó un modelo de categorización social susceptible de ser aplicado en todo el mundo que se conoce como “*The Matrix for Activity Employed*”

(MIES) que constituye una matriz de estratificación social que considera entre otros factores, la ocupación del jefe de hogar, años de educación cursados, posesión de bienes muebles e inmuebles, entre otras variables. Este modelo se aplica en todo el mundo mediante una taxonomía que define grupos socioeconómicos con letras mayúsculas, acompañadas, en algunos casos, por números. Dada las características de este modelo, en algunos casos, los grupos de mayores ingresos son representados mediante el uso de una mayor cantidad de letras (por ejemplo, ABC1) y en la medida que la mezcla de las variables socioeconómicas representen individuos o familias pertenecientes grupos de menores ingresos, la letra que los define avanza desde la A a la B y así sucesivamente hasta la letra E. De lo anterior se concluye que en el mundo contemporáneo es posible distinguir los siguientes grupos socioeconómicos: A, B, C1, C2, D, E1, E2, E3. La figura 4 siguiente representa los grupos socioeconómicos mundiales.

El grupo A aglutina individuos con estudios superiores y postgrados concluidos, que se desempeñan en cargos gerenciales altos o medios con responsabilidad en grandes compañías. Corresponden al sector de mayores ingresos. Cierra la clasificación el nivel socioeconómico E (que se divide a su vez, en tres subniveles E1, E2, E3) que corresponde a individuos de baja ocupación, sin expertise laboral, que desarrolla trabajos manuales sin mayor capacitación, o que son dueños de pequeños negocios o pescadores artesanales.

Cada estrato incluye a individuos y familias (en función de las características del jefe de hogar) según el nivel educacional y tipo de empleo, de lo cual es posible deducir ingresos, estilos de vida y de consumo, entre otros factores. Estudios realizados a propósito de la aplicación de este tipo de herramientas mostraron que las variables consideradas se relacionan con el ingreso, calidad de la vivienda, acceso a servicios básicos y de lujo, la cantidad de bienes disponibles en el hogar familiar, nivel educacional, tipo de ocupación.

Figura 4: Clasificación ESOMAR de estratos socioeconómicos en el mundo



Fuente: Elaboración propia a partir de criterios ESOMAR

En Chile, la aplicación de este modelo fue gradual; en la década de los 80's cada empresa de investigación contaba con sus propios sistemas de estratificación, de modo que se hacían incompatibles los resultados de la observación de los grupos socioeconómico entre un estudio y otro. Se hacía indispensable generar algún criterio de compatibilidad de la información, lo que facilitó la adquisición de un instrumento fundado en el MIES que pudiera aportar a las tareas tanto de instituciones públicas como privadas. La tarea de realizar una metodología única que se apoyara en el trabajo de la ESOMAR (con el fin de hacer posible comparaciones con otros países) fue abordada por la AIM (*"Asociación de Empresas de Investigación de Mercado"*). La AIM produjo una estratificación social que distribuyó a la población en segmentos que discriminaban poder adquisitivo de consumo, calidad material de vida, nivel cultural – educacional, estilo de vida. Cada hogar recibía, en virtud de los criterios de clasificación empleados, una puntuación de *"estatus socioeconómico"* (ISSE) que permitía ordenarlos de mayor a menor para determinar cinco grupos

coincidentes con los cortes asignados por la AIM. Se obtuvieron cinco grupos socioeconómicos: AB, C1, C2, C3, D que se distribuyen geográficamente del modo como se presenta en la figura 37. Algunas características se señalan en el cuadro 1 que sigue.

Cuadro 1: Caracterización de los grupos socioeconómicos existentes en Santiago

Grupo	Municipios de Residencia	Profesión/ Actividad	Ingreso promedio familiar mensual (En Euros 2013)
AB	Las Condes, Vitacura, Providencia, La Reina, Lo Barnechea	Empresarios industriales, Agricultores, Directores de empresas, Ejecutivos, Comerciantes, Diplomáticos, Funcionarios de organismos internacionales, entre otras	11921,08
C1	Las Condes, Vitacura, La Reina, Providencia (sectores), Peñalolén (sectores), Ñuñoa (sectores)	Profesionales universitarios, ejecutivos, industriales medios, empresarios, comerciantes, agricultores, Empleados de alto nivel, profesionales con estudios de postgrado	4470,41

Continuación Cuadro 1

Grupo	Municipios de Residencia	Profesión/ Actividad	Ingreso familiar mensual (En Euros 2013)
C2	La Florida, Las Condes (sectores), La Reina (sectores), Peñalolén (sectores), Maipú (sectores), San Miguel (sectores)	Contadores, ejecutivos de nivel medio, técnicos, Pequeños industriales, Comerciantes de nivel medio, vendedores	1490,14
C3	Ñuñoa, Macul, Peñalolén, La Florida, Santiago, Estación central, Independencia, Recoleta, San Miguel, la Cisterna, San Bernardo, Maipú	Empleados públicos y privados sin rango, profesores, obreros especializados, artesanos, comerciantes menores, vendedores, choferes, técnicos.	894,08
D	Renca, Conchalí, Lo Prado, Quinta Normal, Pudahuel, Estación Central, La Granja, La Pintana, Pedro Aguirre Cerda, Lo Espejo, San Ramón, Cerro Navia	Obreros, feriantes, trabajadores manuales, Empleados de bajo nivel, mensajeros, aseadores, lavanderas, empleadas domésticas, costureras o modistas	447,05

Continuación Cuadro 1

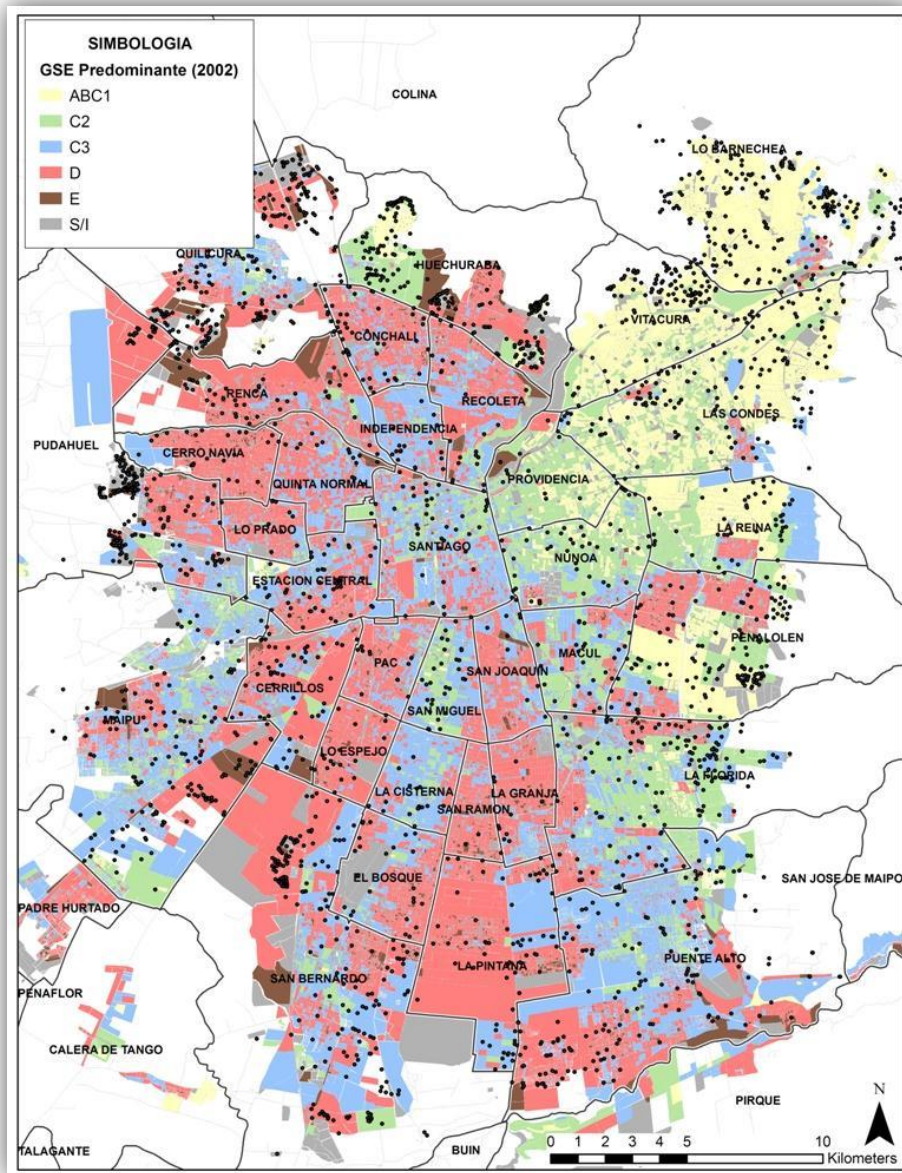
Grupo	Municipios de Residencia	Profesión/ Actividad	Ingreso familiar mensual (En Euros 2012)
E	Recoleta, Quinta Normal, Pudahuel, Estación Central, La Granja, La Pintana, El Bosque, Lo Espejo, San Ramón, Cerro Navia, Conchalí, Pedro Aguirre Cerda	Trabajadores informales, trabajadores ocasionales, cartoneros, cuidadores de autos	134,11

Fuente: (Asociación chilena de empresas de investigación de mercado (AIM), 2008, pp. 16 - 27)

En la actualidad, Santiago presenta una distribución socioeconómica heterogénea. Los niveles socioeconómicos ABC1 y C2, equivalen al 21,6% de la población en Chile y el 10% de la población de Santiago (Instituto Nacional de Estadísticas (INE), 2002); concentran el 54% del poder de compra. El ingreso de las familias chilenas ABC1 es igual o superior a 2373,06 euros o 3124,08 dólares estadounidenses (promedios valores referenciales 2012). El 20% de la población de Santiago pertenece al grupo socioeconómico C2, el 25% al grupo C3, 35% al grupo D y el 10% al GRUPO E (Instituto Nacional de Estadísticas (INE), 2002).

La figura 5 muestra la predominancia del grupo socioeconómico D en la ciudad de Santiago, la cuña de población de mayores ingresos en el sector nororiente de la urbe, la existencia de bolsones E en la mayor parte de los municipios de la capital. Los grupos C2 se territorializan como una medialuna que rodea a los grupos ABC1 y los grupos C3 se emplazan como un esqueleto vertebrador de los demás grupos socioeconómicos y en los espacios habitados por este sector, como veremos más adelante, tiende a diversificarse la oferta de credos, que influye a su vez en una mayor cantidad de edificios religiosos.

Figura 5: Distribución de los grupos socioeconómicos en Santiago 2012



Fuente: (Facultad de Arquitectura, Diseño y Estudios Urbanos, Universidad de Chile; Dirección de Extensión de Servicios Externos (DESE), Observatorio de Ciudades UC, 2012, p. 121)

La evolución socio territorial de Santiago

Desde su fundación, el 12 de febrero de 1541, Santiago ha crecido a diversos ritmos logrando una situación de preeminencia con respecto al resto del sistema urbano nacional. Entre 1541 y el primer tercio del siglo XVII la tasa de crecimiento demográfico era de aproximadamente un 2,68% anual, para posteriormente descender al 2%, cifra que se mantuvo hasta fines del siglo XIX, donde la tasa comienza a crecer aceleradamente, del orden del 3% anual, llegando a un máximo de 4,24 anual entre los años 1952 a 1960; entre 1952 y 2002 la población chilena creció en 9183440 personas, y en Santiago, pasamos en 2002 de menos de un millón a 6061185 personas (Instituto Nacional de Estadísticas (INE), 2002) y a 6683852 en 2012 (Instituto Nacional de Estadísticas (INE), 2012). En las dos últimas décadas del siglo pasado, la ciudad capital registraría una tasa de crecimiento cercana al 2% (Instituto Nacional de Estadísticas (INE), 2002), que se mantendría en 2012. Las razones más influyentes en el comportamiento demográfico descrito se mantienen en el tiempo, esto es, el crecimiento vegetativo y el carácter de imán de la urbe a lo largo de su historia para migrantes nacionales y extranjeros (De Mattos, 1999).

A raíz del proceso de crecimiento anteriormente descrito, Santiago en la actualidad es el centro más poblado del país, concentrando, según datos del Censo de Población y Vivienda de 2002 el 35,9% de la población chilena (Instituto Nacional de Estadísticas (INE), 2002); el censo de 2012 indicó que habitaban en la capital del país el 40,33% de la población nacional (Instituto Nacional de Estadísticas (INE), 2012).

Esta tendencia se debe a que se han instalado en la ciudad la mayoría de nodos y eslabones productivos, comerciales y financieros que vinculan al territorio nacional con el mundo, en el marco del proceso de globalización. Además, Santiago es el centro neurálgico de las distintas fuentes sociales de poder, albergando a los principales órganos de gobierno, servicios públicos y privados, servicios comerciales, culturales, financieros y de amenidad, lo que la sitúa en el grupo metrópolis “*clase alfa*” (De Mattos, Ducci, Rodríguez, & Yañez, 2004).

Se suma a lo anterior el incremento por espacios residenciales asociado al crecimiento demográfico, lo que también influye en la disponibilidad de sitios susceptibles de ser empleados para la instalación de templos. Relacionando el crecimiento demográfico con los procesos de ocupación del espacio, la densidad demográfica resultante y los focos de concentración de población podemos dar cuenta de la expansión del área ocupada por la urbe. En 1591 Santiago ocupaba 218 hectáreas y tenía una densidad de 6,8 habitantes/hectárea; en 1700, la densidad había crecido a 66,6 habitantes/hectárea, a pesar de que el casco urbano mantenía un tamaño más o menos similar. Finalizando el siglo XVIII, la ciudad ocupaba 400 hectáreas y tenía una densidad que sobrepasaba los 100 habitantes/hectárea (De Ramón & Gross, 1981). Los siglos XIX y XX corresponden a un período donde tanto la población como la extensión de la ciudad cambió notablemente. En 2002, la densidad alcanzó los 392,05 habitantes/Km², en tanto que la población era de 6061185 personas, correspondiendo al 40,0967% del total nacional (Instituto Nacional de Estadísticas (INE), 2002). En 2012 el 40,33% de los chilenos vivía en la Región Metropolitana de Santiago, que presenta una densidad poblacional de 433,93 habitantes por kilómetro cuadrado (Instituto Nacional de Estadísticas (INE), 2012). El siguiente cuadro expresa la distribución de la población en los municipios del Área Metropolitana de Santiago (AMS), esto es, los municipios con predominancia de población urbana.

Las religiones en el contexto de la evolución socio territorial de Santiago

Los migrantes transfieren a la urbe sus creencias y prácticas religiosas (Gökariksel, 2009). Así ha sido y es en Santiago. Evidencias de esta situación son la llegada a la ciudad del catolicismo primero y de los credos protestantes (desde el siglo XVI en adelante), evangélicos tradicionales durante los siglos XIX y XX y las modificaciones que ha tenido la pregunta acerca de la religión en los tres últimos censos, donde aparecen preguntas referidas a religiones orientales, como ya se comentó con anterioridad.

Según señalan las cifras contenidas en el cuadro 2, las diferencias en los montos y porcentajes implicarían un proceso con a lo menos dos aristas. La primera, la diversidad territorial en la posible demanda de servicios religiosos, lo cual desafía a los credos a instalarse en aquellos municipios con mayor peso demográfico, asumiendo que cada

municipio es un palimpsesto de grupos socioeconómicos que piensan y practican la religión de diferentes formas. La segunda arista tiene que ver con el hecho de que la cantidad de población residente influye directamente sobre la oferta de suelos para instalar edificios orientados a los servicios; en este sentido, la religión compite con demandas para generar espacios para la amenidad, infraestructura de servicios básicos, residencias, centros comerciales, entre otros. Las iglesias evangélicas tradicionales, metodista pentecostal, testigos de Jehová manifiestan menores requerimientos específicos para funcionar y por ende presentan mayor ductilidad territorial para ocupar espacios, por ejemplo, residenciales, para practicar sus cultos.

La distribución territorial de la población, el nivel educacional, el acceso al empleo, la distribución demográfica según tramos de edad y género son algunos de los factores relevados por la teoría como influencias para el ejercicio de la religiosidad (Champion, 1997). En lo concerniente al nivel educacional, según los planteamientos de las teorías de secularización, educación y religión se relacionan de modo inverso. En esta materia, los resultados del censo de 2012 no se encuentran disponibles. Por lo anterior, recurriremos a los resultados del censo anterior; en 2002 aproximadamente un 32% tenía educación primaria, el 27,4% educación secundaria y el 28,3% educación superior (Instituto Nacional de Estadísticas (INE), 2002). Estas cifras muestran que si los preceptos de las teorías de la secularización se cumplieran para Santiago de Chile estaríamos ante condiciones que favorecerían el descuelgue religioso de la población, lo que según diversas investigaciones no se estaría dando (Lehmann & Hinzpeter, 1999; Lehmann C. , 2002).

Analizando estas cifras en el grupo de población en edad de trabajar (PET⁹), el 24% había cursado educación primaria, 36% secundaria y el 38% había logrado niveles técnicos superiores y profesionales; el 73% de la PET tenía entre 15 y 49 años, lo que evidencia que la fuerza de trabajo es joven. La población inactiva alcanzaba a 1980051 personas,

⁹ Se calcula sumando los ocupados más los desocupados e inactivos (población mayor de 15 años que no participa en el mercado laboral; como por ejemplo, las dueñas de casa, jubilados, estudiantes y discapacitados).

equivalente al 44% de la población en edad de trabajar (PET). El 25% de la PET ha alcanzado educación superior, lo cual marca una diferencia con el censo precedente, por cuanto la población con educación superior superó en porcentaje a aquella que solo tiene formación básica; entre 1992 y 2002 la población con educación superior se incrementó en un 114% (Instituto Nacional de Estadísticas (INE), 2002). Según la teoría de la secularización, estos guarismos influirían directamente en los datos de adscripción religiosa, lo cual no se da, hasta la fecha, en Santiago.

Cuadro 2: Población según municipios, Santiago, 2012

Nombre del municipio o municipio	Población municipal (2012)	Porcentaje de la población con respecto a la Región
Santiago	311415	6,26
Cerrillos	79164	1,59
Cerro Navia	128090	2,57
Conchalí	121118	2,43
El Bosque	162671	3,27
Estación Central	119292	2,40
Huechuraba	87667	1,76
Independencia	73874	1,48
La Cisterna	80910	1,63
La Florida	363903	7,31
La Granja	121214	2,44
La Pintana	182930	3,68

Continuación Cuadro 2

Nombre del municipio o municipio	Población municipal (2012)	Porcentaje de la población con respecto a la Región
La Reina	91927	1,85
Las Condes	282972	5,68
Lo Barnechea	97230	1,95
Lo Espejo	99527	2,00
Lo Prado	94766	1,90
Macul	111436	2,24
Maipú	525229	10,55
Ñuñoa	195410	3,93
Pedro Aguirre Cerda	104018	2,09
Peñalolén	237862	4,78
Providencia	130808	2,63
Pudahuel	225509	4,53
Quilicura	197346	3,96
Quinta Normal	101737	2,04
Recoleta	152985	3,07
Renca	142136	2,86
San Joaquín	94255	1,89
San Miguel	90846	1,83
San Ramón	85195	1,71

Continuación Cuadro 2

Nombre del municipio o municipio	Población municipal (2012)	Porcentaje de la población con respecto a la Región
Vitacura	84195	1,69
Puente Alto	583471	11,72
San Bernardo	277802	5,58
Total	4977637	

Fuente: Elaboración propia a partir de datos del Censo 2012 (Instituto Nacional de Estadísticas (INE), 2012)

Volviendo al análisis de la distribución territorial de la población en Santiago, podemos inferir que diversos procesos han confluído en la generación de un modelo de ciudad segregada; esta situación también incide en la oferta y demanda de servicios religiosos. Analizaremos a continuación este aspecto.

Santiago y la consolidación de un espacio segregado: influencias sobre la distribución pasada y presente de los credos

Desde la instalación del imperio barroco español y la fundación de esta capital aparece un modelo urbano fragmentado propio de los espacios fronterizos de difícil ocupación (De Ramón, 2000). Al ser residencial la vocación del caserío que se estaba consolidando, se optó por un diseño cuyo centro estaba ocupado por la elite conquistadora que introduce en el espacio los signos de su poder: gobierno, comercio y fe. La enconada y permanente resistencia de los indígenas desde el primer momento de la llegada de los peninsulares, provocó que la ciudad adquiriese la apariencia de un fuerte, garantizándose en la forma, las posibilidades de defensa.

Alrededor de este coto de ocupación se extendía una periferia misteriosa y desafiante, desintegrada del ámbito principal (Alemparte, 1966). Posteriormente la clase dominante variará en su composición, los conquistadores serán reemplazados por un nuevo grupo de

poder compuesto por comerciantes e inversionistas, los que heredaron los signos y el emplazamiento de los habitantes que les precedieron (Alemparte, 1966), cambiando su fisonomía en virtud de sus necesidades y costumbres. La ciudad mantuvo por aproximadamente tres siglos (del siglo XVI al XIX) la centralidad de los templos, con algunas excepciones relacionadas con el empuje de algunas congregaciones extranjeras que se iban avicindando en otros sectores más periféricos de la urbe o por la existencia de ermitas, animitas u otras expresiones de religiosidad popular que convocaban al ejercicio de la piedad de los distintos componentes de la sociedad.

Con la posterior ocurrencia de la emancipación nacional se produjo una reacomodación de la elite, integrando inmigrantes y criollos liberales, que junto a la mantención de sus derechos y prebendas, conservó la centralidad del emplazamiento inicial y resignificó los signos, que más que representar a la Corona, simbolizaban en este período a la interacción de nuevas fuentes sociales de poder que tuvieron la capacidad de producir un nuevo orden nacional y regional. Dicho orden no fue solo social (De Ramón, 2000; Salazar, 1985; 2009), sino también espacial (Eberhardt, 1916), ya que no integró a los chilenos que desde la Colonia desarrollaban sus vidas en los extramuros de la ciudad.

Como analizaremos más adelante y con más detalle, este modelo de ciudad segregada se fue profundizando y consolidando, lo que no es ajeno a la realidad de otras ciudades latinoamericanas (Kusch, 1975; De Ramón & Gross, 1985; Borsdorf, 2003). Ejemplo de la consolidación señalada es el proyecto urbano de Benjamín Vicuña Mackenna a fines del siglo XIX (Vicuña Mackenna, 1869; 1874) y en alguna medida, los que le siguieron durante el siglo XX (Gross, 1991).

Paralelo a las transformaciones burguesas de la urbe, aconteció, especialmente en los siglos XIX y XX un incremento relativo de espacios sagrados, tanto católicos como otros, coincidentes con nuevas corrientes de eclosión religiosa: la influencia de la *Rerum Novarum*, en el caso de la religión católica (Araneda, 1986; Huerta, 1991) y el advenimiento de corrientes carismáticas y/o pentecostales dentro del mundo evangélico anglosajón y nacional (Martin, 1990; Bothner, 1994; Kepel, 2005; Lalive d'Epinay, 2009).

Nos permitiremos, para continuar con una exposición de ideas que pretende describir la actual localización de los templos en el espacio capitalino, avanzar hacia las postrimerías del siglo XX, donde la situación geográfica del proletariado urbano y de la elite definirá una ciudad distinta a la que tenemos con anterioridad a 1973. Esta fecha no es antojadiza, refleja una variación importante del modelo de gestión del espacio urbano hacia uno que acogió la doctrina neoliberal, el que podemos seguir hasta nuestros días (De Mattos, 2002; 2008) y que influyó en la periferización de los credos en el escenario urbano de la capital, expresada en la coexistencia de las periferias construidas a partir de la segregación y la exclusión social (Castel, 1995; Hidalgo R. , 2005), con barrios de diferente condición social, coexistiendo en áreas próximas chabolas, viviendas construidas por el Estado para el proletariado urbano con barrios cerrados ocupados por poblaciones distribuidas según niveles de ingresos (Janoschka, 2002; De Mattos C. , Ducci, Rodríguez, & Yáñez, 2004; Cáceres & Sabatini, 2004; Hidalgo & Borsdorf, 2005). Estos sectores se integraron a un modelo urbano que previamente había constituido barrios de alta renta o el llamado “*Barrio Alto de Santiago*” y barrios o cordones industriales surgidos en la lógica del Estado bienestar que el régimen de economía abierta haría desaparecer casi por completo (Gross, 1991).

Los sectores en donde se emplazaba la elite resultaban atractivos para otras clases sociales, algunas de las cuales pudieron acceder a las municipios en donde estos grupos residían, con la excepción del proletariado informal (Jäger & Sabatini, 2005, p. 26). La elite, que había ocupado, como veremos más adelante, el casco histórico y posteriormente su entorno, comenzó un proceso de orientalización hacia la periferia que provocaría una “*inflación*” de precios del suelo (Jäger & Sabatini, 2005, p. 26) que excluiría definitivamente a los pobres informales y que los localizaría en suelos de menor valor.

Desde el año 1973 las desigualdades sociales en la ciudad de Santiago han aumentado, pese a que se han reducido los niveles de pobreza, sobre todo la pobreza más dura (Jäger & Sabatini, 2005). Territorialmente hablando, se han constituido variaciones significativas en la calidad y nivel de vida, en la infraestructura habitacional y en los estándares de las viviendas disponibles para las distintas clases sociales, lo que redundó en el incremento de la segregación espacial y de la desintegración social en los grupos más pobres; Jäger y

Sabatini denominaron a este fenómeno “*efecto ghetto*” (Jäger & Sabatini, 2005, p. 26) en tanto que Borsdorf, Hidalgo y Zunino hablan de “*precariópolis estatal*” (Hidalgo, Borsdorf, & Zunino, 2008, pp. 172 - 176). Los procesos aquí descritos influyen en la distribución espacial de los credos; por una parte, la iglesia católica parece incómoda en escenarios de precariedad, lo que se refleja en la baja en la construcción de templos en municipios de bajos ingresos, lo que posibilita que la presencia de las otras religiones se haga más significativa. Por otra parte, se incrementa la construcción de templos de los otros grupos y sectas dado que requieren menores condiciones y/o requisitos para instalar sus edificaciones.

Un aspecto significativo en la dinámica de cambios operantes fue la urbanización de la economía santiaguina derivada del declive de la industria, cuya competitividad estaba asegurada por las barreras proteccionistas imperantes en el modelo de industrialización sustitutiva. Especialmente grave fue la caída de las industrias textiles, metalmecánicas, entre otras, orientadas a satisfacer las demandas del mercado interno. Se dio paso a un proceso de terciarización de la mano de obra, el despliegue de los transportes, comunicaciones, servicios financieros y servicios personales. Como es lógico, estas transformaciones en la base económica metropolitana se expresaron tempranamente en el espacio (De Mattos, 2002) e influyeron en la distribución geográfica de la oferta religiosa en la ciudad.

Los cambios anteriormente mencionados redundaron en la “*cuestión de la vivienda popular*” (Hidalgo, 2005), proceso que solo mencionaremos en este apartado y que fue abordado por la dictadura militar en un contexto de interrupción del orden democrático, sin que existiesen contrapesos políticos efectivos al poder político imperante y con legislaciones propias de un Estado de excepción. La operación sitio, que había caracterizado al gobierno de Salvador Allende, fue desarticulada y el gobierno de facto aplicó la llamada “*política de las erradicaciones*”, cuyo principal efecto fue la homogeneización económica de las comunas o municipios de más altos ingresos y la generación de un sistema municipal donde algunos espacios periféricos (Puente Alto, Melipilla, Talagante, La Florida, Cerro Navia, entre otros) recibieron una ingente masa de población de bajos ingresos, sin que ello supusiera un incremento de la infraestructura básica disponible. La política de la erradicación, en tanto

operación, se mantuvo con matices durante los gobiernos post dictadura e influyeron significativamente en la instalación de los templos, ya que algunos de éstos no pudieron acompañar el traslado de sus feligreses por carencia de espacios en los nuevos terrenos que iban siendo ocupados y otros se fundaron en nuevos sectores residenciales, compartiendo usos con la residencia de líderes y feligreses.

Otros factores que ayudan a explicar la geografía de actual Santiago son la valorización de la propiedad inmueble, cambios acontecidos tanto en el valor de uso, como en el de cambio, el precio de la renta de la tierra, la actuación del Estado; el sentido y magnitud de estos factores se explican filosóficamente en la constitución de un modelo neoliberal de gestión en el conjunto la economía y en el suelo urbano.

En lo que respecta a los espacios de los más privilegiados, esto es, los espacios residenciales de la elite y en los que se emplazan las actividades integradas a la globalización, han experimentado un notable desarrollo en los últimos cuarenta años (De Mattos C. , Ducci, Rodríguez, & Yáñez, 2004; De Mattos C. , 2008), quedando pendiente la búsqueda de formas de optimización en las vinculaciones y acercamientos entre esta realidad y la restante para consolidar un sistema de ciudad más integrado y coherente que ofrezca alguna alternativa a las morfologías sociales y territoriales predominantes en el nuevo modelo de urbanización de la economía.

Tal situación de esplendor influyó en la instalación de templos que respondían a los intereses religiosos de la elite, lo que se expresa en la predominancia de la iglesia católica en los municipios habitados por los grupos socioeconómicos de mayores ingresos. Desde esta perspectiva, los credos reaccionaron a este proceso participando de la segregación socioespacial, ya que este es un aspecto que distingue al capitalismo tardío, produciendo importantes diferencias entre los distintos grupos sociales e incrementando la desigualdad; lo anterior se expresa en segregación socioespacial y exclusión social. Las religiones tendieron a aminorar los efectos de estos procesos sobre la personalidad y en la conducta social de los individuos, pero mantuvieron un patrón locacional más o menos segregado.

Un modo como operarían estos mecanismos atenuadores fue abordado por la llamada teoría del consuelo o compensación, la que en términos generales explica la participación religiosa alude a las formas de comportamiento mediante las cuales un individuo o colectividad se integran normativamente a las corporaciones religiosas (Dobbelaere, 1994, pp. 90 - 91); es “*un índice de avenencia entre las normas de los grupos religiosos y la conducta de sus miembros*” (Dobbelaere, 1994, p. 91). “*La participación en una iglesia sirve para proporcionar a los individuos una fuente de gratificación que no pueden encontrar en la sociedad-en- general. Dado que, en este sentido, siempre hay individuos que tienen carencia social, existe una fuente continua de nuevos reclutas para la iglesia. Además, la participación eclesial sólo compensa la carencia; no la elimina*” (Stark & Glock, 1968, pp. 255 - 256) . “*Así..... las principales razones para la existencia de una iglesia no es probable que desaparezcan a lo largo del tiempo*” (Stark & Glock, 1968, p. 259). Se mide con el auxilio de tres teorías sociológicas que apuntan a explicar las vinculaciones entre el descuelgue entre individuos, grupos, iglesias y/o denominaciones; estas son la teoría de la secularización, la del consuelo o compensación y la de la integración. Esta última, para efectos de nuestra investigación, no será considerada.

La teoría del consuelo se debe al trabajo del sociólogo estadounidense Charles Glock que mediante una investigación realizada en los 60's del siglo XX a los miembros de la congregación evangélica episcopal caracterizada por aglutinar a las clases medias bajas y bajas de ciudades industriales del norte de Estados Unidos de Norteamérica. Esta experiencia no pudo replicarse en otros estados, lo que ha generado algunas críticas respecto a su pertinencia y valor científico; sin embargo, para el caso de sociedades como la santiaguina, donde los credos evangélicos se han anidado en este mismo tipo de grupos sociales y donde la secularización no representa un fenómeno explicativo.

Glock sugirió que era una precondition necesaria para el surgimiento de nuevos movimiento sociales organizados, tanto religiosos como seculares, la existencia en los individuos de una sensación de carencia relativa (Stark & Glock, 1968, pp. 242 - 259), difundida como “*cualquiera y todas las formas en que un individuo o grupo pueda estar, o sentirse en desventaja en comparación ya sea con otros individuos o grupos o a un conjunto de normas internalizadas*” (Stark & Glock, 1968, p. 246). Se presentan cinco formas de carencia: económica,

organísmica, social, ética y psíquica (Stark & Glock, 1968, p. 249). Cuando las carencias son éticas o psíquicas se genera como respuesta tanto una solución religiosa como secular, que en este caso presentan similar nivel de eficacia aunque no atienden directamente al objeto carenciado sino que disfrazan la realidad para sublimar su impacto. Cuando las carencias son económicas, sociales u orgánicas , *“las soluciones religiosas tienen más probabilidades de ocurrir cuando la naturaleza de la carencia es incorrectamente percibida o cuando aquéllos experimentan la carencia no están en posición de trabajar en forma directa para eliminar las causas”* (Stark & Glock, 1968, p. 249).

Donde estas condiciones no se aplican , es probable que la solución sea secular. Las sectas pueden surgir de carencias económicas ya que transforman simbólicamente la realidad y a la sociedad, pero las dejan intactas. Los cultos aplican una solución religiosa a una carencia psíquica y las iglesias surgen de una carencia social (Stark & Glock, 1968, pp. 250 - 254). Las sectas y los cultos tienen un bajo nivel de permanencia, ya que muy frecuentemente permanecen desaparecen (Dobbelaere, 1994, p. 92). Sin embargo, un culto puede convertirse en secta y una secta puede evolucionar a una iglesia, como es el caso de los Testigos de Jehová, Mormones y Pentecostales. Las iglesias pueden sobrevivir gracias a que la carencia social se mantiene en el tiempo.

De acuerdo a Glock, las resoluciones religiosas a las carencias reflejan una percepción incorrecta de la naturaleza de estas carencias y/o una falta de poder. A consecuencia del desarrollo de los modos como las personas y las sociedades racionalizan el mundo y por los avances científicos, se constituyen percepciones más exactas de la naturaleza de estas carencias.

Cuando en un grupo o en un individuo se anida la conciencia de que soluciones a problemas en estos campos están a su alcance, surgirán corporaciones seculares, tales como, partidos políticos, sindicatos, por ejemplo (Stark & Glock, 1968, p. 148), que mejoran, en principio, el poder social de los sectores menos privilegiados. Como resultado, las sectas religiosas que se basan en la carencia económica, comienzan a disminuir en importancia y tienden a ser remplazadas por sectas que ofrecen “vida en comunidad” o un

sistema de creencias irracional y emotivo que funcionan como reacción a un mundo material, mecánico y despersonalizado (Dobbelaere, 1994).

Consideraciones acerca de la religión en Santiago en el siglo XXI

¿Cómo se relaciona el Santiago de los malls, condominios y autopistas concesionadas con los espacios sagrados? Para responder esta interrogante analizaremos primero los datos arrojados por el censo de 2002 en materia de opciones religiosas de los chilenos, para posteriormente centrarnos en la situación de Santiago.

El censo de población y vivienda de 2002 incluía una pregunta referida a religión con nueve alternativas de respuesta (católica, evangélica, Testigo de Jehová, Judaica, Mormona, Musulmana, Ortodoxa, Otra religión o credo, Ninguna, ateo, agnóstico). El censo anterior, realizado en 1992 consultaba por la adhesión a la religión católica, evangélica, protestante, otra religión o credo, indiferencia o ateísmo. Por ende, los resultados no son comparables, salvo para el caso católico. Los resultados para el país, Región Metropolitana de Santiago y ciudad de Santiago, se indican en el cuadro 3.

Cuadro 3: Población nacional según religión declarada en Censo 2002

Religión	Total	% según Territorio		
		Santiago	Región	País
Católica	116404	68,67	68,74	69,96
Evangélica	13921	8,21	13,08	15,14
Ninguna, Ateo, Agnóstico	25064	14,79	10,37	8,30
Otra	14124	8,33	7,81	6,60
Total	169513	100	100	100

Fuente: Elaboración propia según datos del Censo de Población y Vivienda 2002, (Instituto Nacional de Estadísticas (INE), 2002)

En el censo 2002, el 70% de las personas mayores de 15 años se declaró católico; 15,1% evangélico; 4,4% con otra religión o credo; y el 8,3% dijo no tener religión, ser ateo o agnóstico. Cruzando los antecedentes proporcionados por el censo 2002 y de la encuesta

UC – ADIMARK (2011 – 2012)¹⁰, se detectó que las mujeres participan más activamente en las religiones que los hombres en los casos de los credos católico, evangélico, testigos de jehová, judaico y mormón (en todos los casos más de un 51%) Los hombres destacan en los credos musulmán, ortodoxo, otra religión o credo, ninguna, ateo, agnóstico, con al menos un 50%.

Para el caso de Santiago, la encuesta no proporciona datos a nivel municipal, sino que los presenta a escala ciudad, razón por la cual no podremos realizar análisis de posibles diferencias que se den entre las municipios o al interior de las mismas. Todas las consideraciones que realizaremos en términos de la religiosidad de los santiaguinos las fundamentaremos en la versión de la encuesta UC ADIMARK 2011, que cumple dos requisitos: el referido a la contemporaneidad de la información y que consulta más temas religiosos que la versión de la encuesta 2012.

Según esta fuente, en las edades más avanzadas, sobre los 75 años predomina la religión católica (79%); entre los 15 a 29 años el porcentaje disminuye al 66%. El 15,4% de la población entre 15 y 29 años se declaró evangélico y por sobre los 75 años la población evangélica alcanza el 12,6%. Entre las personas que declararon ninguna religión, ateo, agnóstico, la distribución por edades es un 11,1% entre 15 y 29 años y un 3,8% de 75 años o más.

Hemos procesado la información mediante el software estadístico SPSS Statistic obteniendo algunos resultados que detallaremos y analizaremos a continuación.

¹⁰ En el caso concreto de Santiago, utilizaremos como fuente la Encuesta anual UC – ADIMARK, que se realiza en todo el país desde el año 2006. Se trata de un estudio cualitativo desarrollado mediante encuestas personales en hogares; el universo es toda la población nacional mayor de 18 años que habita en todas las municipios del país definidas en el Censo de población y vivienda de 2002. Se omiten zonas de difícil acceso que no superan el 1% de la población total. Se ocupa como diseño muestral el probabilístico estratificado en cuatro etapas de selección aleatoria cuyo marco está constituido por los antecedentes del Censo Poblacional de 2002. El tamaño de la muestra para cada año fluctúa alrededor de dos mil personas con un margen de error total que no supera el 2,5%.

Si comparamos los datos del censo de 2002 con los resultados de la encuesta UC – ADIMARK 2011¹¹ concluimos que la fe católica ha reducido su participación, se han incrementado la religión evangélica y la categoría ninguna (ver cuadro 4).

Cuadro 4: Religión de los santiaguinos según datos Encuesta
Bicentenario UC – ADIMARK, año 2011

Religión declarada	Frecuencia	%
Católica	496	61,5
Evangélica	105	13,1
Protestante de alguna iglesia histórica o tradicional (anglicana, luterana)	8	1
Testigo de Jehová	35	4,3
Ateo, agnóstico	11	1,3
Ninguna	149	18,4
Total	806	100

Fuente: elaboración propia a partir de datos de la Encuesta UC ADIMARK 2011

Otros resultados señalan que la mayor parte de los católicos profesa la misma religión que su pareja (45,6%) y el 70% de sus madres fue católica y el 63,5% de sus padres (o los que cumplieron la función parental).

¹¹ Debemos señalar que la encuesta bicentenario UC ADIMARK aplicada desde 2006 con periodicidad anual no repite las preguntas asociadas a religiosidad y cosmovisiones religiosas, lo que impide evaluar cambios entre un año y otro. Sin embargo, como las ideas religiosas y las visiones de mundo no cambian en el corto plazo sino que mutan a propósito de procesos de mediano y largo plazo relacionados con lo político y lo económico (Braudel, 1997), se pueden realizar análisis a partir de datos recientes, considerando al tiempo histórico.

Se concluye entonces que la generación precedente no transmitió los mismos niveles de catolicidad que ésta detentaba a la actual, lo que se evidencia en que ante la pregunta acerca de la frecuencia con que la persona encuestada asiste a un servicio religioso, la categoría “*casi nunca*” acapara el mayor porcentaje (36,5%). En cambio, cuando se le pregunta por la frecuencia con que asiste a servicios religiosos, el porcentaje más significativo para el caso de las madres es “*una vez a la semana*” (24,4%) y en los padres destaca la categoría “*una vez a la semana*” (18,7%) y “*nunca o casi nunca*” (23,6%). De lo anterior se deduce que la demanda por servicios religiosos ha decrecido en Santiago con el paso del tiempo.

SEGUNDA PARTE: LA GEOGRAFÍA EN EL ESTUDIO DE LAS RELIGIONES

Esta segunda parte consta de tres capítulos; el capítulo II aborda al templo como objeto de estudio formal de la investigación, relacionándolo con la expresión urbana de la religiosidad; el tercer capítulo se refiere a las diversas corrientes de pensamiento en la geografía que se han detenido en el fenómeno religioso, cuestión que es retomada en el capítulo IV, que considera las corrientes geográficas contemporáneas que fueron mayormente recogidas en el desarrollo del escrito.

Los siguientes tres capítulos se fundamentan en la expresión espacial de algunas de las aristas del fenómeno religioso, cuestión que ha integrado a la geografía a las ciencias y disciplinas que se han preocupado del estudio de este aspecto relevante en la cotidianidad de individuos y colectividades. En el capítulo II nos detendremos en los templos, entendidos como la materialidad territorial de las religiones, los espacios donde se practica el culto, actividad central y diferenciadora de todo credo o religión, por cuanto el culto y los ritos se realizan y concretan como hecho espacial en un lugar destinado temporal o permanentemente para esos fines.

El capítulo III se detiene en el análisis de las corrientes de pensamiento en geografía humana y las religiones. En la medida que la geografía fue produciendo estudios acerca de los credos, la geografía de las religiones se constituyó como su nicho, lo cual, como mostraremos, fue variando y diversificándose. A partir del último tercio del siglo XX, como veremos en el capítulo IV, diversos geógrafos y geógrafas urbanos y culturales, en el ámbito de la llamada “*teoría social*” y geógrafos políticos, se integraron al estudio de manifestaciones territoriales de las religiones (Champion, 1997).

El capítulo IV se detiene en aspectos teóricos más contemporáneos con respecto a los estudios geográficos vinculados a la religión; aun cuando era considerable el número de detractores en las humanidades y en las ciencias, el problema religioso atrajo la atención de muchos especialistas, lo que originó a las ciencias de la religión como un ámbito de estudio, donde abundaron investigaciones de carácter empírico que posteriormente darían lugar a la psicología, fenomenología y sociología de la religión, historia comparada de las religiones y la geografía de las religiones, que se fundaron en las investigaciones de Émile Durkheim, Georg

Simmel, Max Weber, Ernst Troeltsch, Lucien Lévy Bruhl, entre otros.

Veremos que los productos de la investigación científica y/o desde las humanidades de la religión tuvieron en común un origen crítico y combativo contra la religión, característico del pensamiento moderno, que posteriormente se ha ido morigerando partiendo del supuesto de que éste puede estudiarse de forma objetiva y neutral como cualquier otro fenómeno de la sociedad, puesto que, pese a los procesos de secularización que han experimentado las sociedades occidentales modernas, la religión se ha mantenido como una de las categorías fundamentales en la vida individual y colectiva por cuanto constituye uno de los elementos de las complejas relaciones de poder y aporta al desarrollo de la identidad (Berger, 2005). En el contexto de la geografía, se llegó a la conclusión de que el geógrafo *“puede interrogarse acerca sobre las propiedades del espacio sagrado, la manera de definirlo o asignarle su carácter sagrado por parte del individuo o el grupo, a través de su cultura, su experiencia y sus objetivos”* (Racine & Walther, 2006, p. 488) y también por las *“manifestaciones de lo sagrado sobre la superficie de la Tierra, en sus remanencias así como, al revés, no partiendo más del pensamiento determinista o materialista de los siglos o décadas anteriores, sino más bien partiendo de la ciencia de las religiones que buscan enriquecer por sus descubrimientos la manera como lo religioso afecta a los individuos y los paisajes, todo lo que se refiere “a la territorialidad en su enfrentamiento con lo religioso”* (Piveteau, 1995, p. 121).

CAPÍTULO II: El templo y la religiosidad en las ciudades

Sostenemos que el emplazamiento de los edificios religiosos y las concepciones que existen acerca de sus funciones y relevancia permite inferir, desde la geografía, acerca de los criterios que manejan los credos que los construyen para localizarlos en determinados sectores de la ciudad de Santiago, las expresiones del hecho religioso en los distintos grupos socioeconómicos, el nivel de penetración que tienen los discursos religiosos y si existen o no patrones de localización característicos.

Veremos que desde los orígenes de las religiones, especialmente las monoteístas, el templo ocupó un lugar central en el desarrollo de los credos; sin embargo, difieren entre éstas y en la evolución de cada una de ellas las formas como se comprendieron tanto sus funciones como las exigencias socioespaciales y de infraestructura que acompañaban al rito.

Por lo anterior, el templo ocupó, probablemente junto a la revelación y al mediador, un lugar preeminente en el desarrollo de los discursos religiosos. Según Kim Knott, desatender las variables espaciales impide a cualquier teoría de las religiones entregar una explicación holística acerca del significado e importancia de este aspecto de la cultura individual y colectiva (Knott, 2005).

Nos proponemos, en este capítulo, abordar primero el estudio geográfico del hecho religioso y segundo, nos detendremos en la relevancia del templo en las prácticas de los distintos credos que se emplaza en la ciudad.

La materialidad territorial de las religiones

La geografía de las religiones nos permite evidenciar y explicar este hecho ya que considera al espacio como materialidad regulada y modificada por el ethos religioso de los individuos y de la colectividad, necesario para afirmar la fe, valores y creencias según los criterios de las instituciones religiosas y como dominio semántico donde interactúan lo sacro con valor existencial, evocativo y significativo y lo profano, que se manifiesta desestructurado, amorfo e inconsistente (Eliade, 1998). Además, esta geografía nos permite reflexionar acerca de las implicancias en las decisiones locacionales del hecho de que en el Nuevo Mundo el arte y el diseño de templos, ermitas, altares e imágenes conformaron un prolífico lenguaje destinado a la educación de una masa analfabeta de población (Gisbert, 1999) que debía ser evangelizada prescindiendo de lo escritural (Yates, 1974).

En esa dualidad anteriormente comentada interviene el ser humano con determinados usos y fórmulas de ocupación, premunido de algún nivel de conciencia religiosa¹² que le faculta para acceder o instalar edificaciones de diversa índole tendientes a satisfacer necesidades de carácter espiritual (Bothner, 1994).

Por ejemplo, si nos preguntamos acerca del modo como concibe a la ciudad o al emplazamiento de su templo un cristiano inspirado en valores y certezas escatológicas, podremos evidenciar la participación de las convicciones (y de las ideologías) en la concepción de espacio que esos individuos manejan y que a su vez media en la forma como se comportan. Entre estas convicciones destaca el componente escatológico, que hace actuar y vivir la religión de un modo específico, relacionado con los milenarismos (Delumeau, 1997) y con la mística¹³ (Velasco, 2003)

¹² Para efectos de nuestra investigación, postulamos a la conciencia religiosa como una aplicación de la conciencia (“a secas”, “sin apellido”) en un contexto culturalmente numinoso (que se asume como tal y es comprendido de esa manera)

¹³ La experiencia mística otorga a la religión un matiz irracional, desapegado de la teología y rupturista con la tradición; por lo general, los místicos manifiestan una postura de renuncia y de radical crítica al mundo en el

Todo lo anterior permite incorporar a la expresión espacial de lo religioso al estudio de la geografía considerando a la religión como un núcleo temático que obliga al geógrafo a establecer un diálogo entre las ramas de la geografía y con diversas disciplinas, tales como la historia, sociología, antropología, por cuanto este fenómeno social se expresa en casi todas las esferas de la vida con distintos niveles de influencia. Dado lo anterior, la geografía no hace más que sumarse al resto de las ciencias sociales que la han hecho uno de sus objetos privilegiados desde su institucionalización temprana.

Las religiones en una perspectiva analítica – geográfica

En el variado universo de las religiones podríamos afirmar que los vínculos que se establecen entre sustancia y concepciones espaciales fluctúan entre algunos tipos de objetivismo al subjetivismo pleno. El ámbito de la objetividad estaría ejemplificado por la búsqueda de fórmulas racionales para comprender el fenómeno religioso y la subjetividad estaría relacionada con la dimensión mística. La primera implicaría la búsqueda de reglas teológicas que apoyen la comprensión de aquello inconmensurable y la segunda se vincularía con el sentimiento, el arte, los símbolos y la imaginación.

En materia de sustancia, un aspecto que merece nuestra atención es la densidad social del fenómeno religioso, lo cual le faculta tanto para producir espacios sociales y/o fenomenológicos o aportar a su estructuración como también para construir tramas de edificios sacros que aporten a la formalización de la conducta social.

cual les toca desenvolverse y presentan un fuerte celo por transformarlo profundamente. La acción puede ser tremendamente conservadora, anhelando un orden que ya fue e idealizando el pasado, o muy revolucionaria, buscando mediante el uso de diversas estrategias la mutación de lo vigente. Un ámbito de percepción distinto al de los místicos aquí reseñado, es el proveniente de los sujetos y grupos que desarrollan tipos específicos de religiosidad popular, entendido como aquella religión informal, no regulada que cuando se instala en las masas proletarias representa un mecanismo de protesta y frustración social y que a pequeña burguesía transforma a través de ésta un estilo de creencias propio, una posición de saber que la sociedad les niega.

Las religiones son a la vez representaciones espaciales y productoras de éstas, por lo cual son un aspecto más de las relaciones entre individuo, sociedad, cultura y territorio (Berger, 1971).

El origen del concepto “*religión*” se encuentra imbricado con las necesidades comunitarias y desde esta perspectiva, con el análisis geográfico (Glacken, 1996). El término latino “*religio*” aludía al conjunto de obligaciones tabú del culto romano (Delumeau, 1997). El plural “*religiones*” refería a la totalidad de las prescripciones rituales. A los romanos les interesaba que los ciudadanos y los que no lo fueran cumplieran con una serie de deberes jurídicos rituales frente a lo numinoso y que desde esas acciones no se opusiesen a la voluntad de los dioses para así evitar su enojo, que generalmente producía graves daños (Eliade, 2007).

De alguna manera, esta percepción de lo religioso se mantiene, con algunos matices, hasta nuestros días, donde ninguna definición da cuenta de todos los vericuetos de este tipo de experiencia; en el cristianismo occidental, San Agustín de Hipona definió a este concepto (religión) como una de las más significativas expresiones del cristianismo, asociándolo a un conjunto específico de experiencias fundadas en la revelación¹⁴.

La asociación entre cristianismo y religión fue mantenida por el cristianismo occidental hasta la ruptura definitiva entre fe y razón, que se expresaría en el pensamiento místico desde el siglo XIII en adelante y en el Cisma Protestante del siglo XVI (Delumeau, 1997). Con respecto a las ciencias humanas y sociales, las reflexiones acerca de lo religioso no fueron sustantivas sino hasta la emergencia de los planteamientos enciclopédico, ilustrado, positivo y empirista de los siglos XVIII y XIX, que construyeron declaraciones explícitas acerca de la carencia de cientificidad de las diversas manifestaciones de la religión, la

¹⁴ Cuestión que posteriormente será intensamente discutida por la educación marxista y la psicología profunda (Delumeau, 1997).

necesidad de superarlas para avanzar hacia el logro de una mayor racionalidad, su condición de “*opio del pueblo*”, entre otros aspectos.

En la transición entre el largo siglo XIX europeo (Hobsbawm, 2007) y el siglo XX, destaca la obra de Emile Durkheim, la cual reavivó un ámbito de estudio que se había visto relegado a lugares secundarios entre los siglos XVII y XIX. Este sociólogo alemán comprendió al fenómeno religioso como una forma viva de representar la sociedad y la vida colectiva que le caracteriza (Durkheim, 2008); para abordar su estudio recomendó comenzar desde definiciones esenciales; este método permitiría encasillar al hecho religioso como una de las razones por las cuales aconteció la asociación humana, ya que esta no habría acontecido únicamente por demandas de carácter especulativo. Planteó la necesidad de no dejar el estudio del fenómeno religioso en la dimensión de la palabra y abordar lo que se escondía detrás de puras definiciones y conceptos. Durante toda su profusa obra, enfatizó la importancia de conocer la verdadera significación de las religiones.

En virtud de lo anterior, Durkheim definió a una religión como “*un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a cosas sagradas, o sea, separadas, prohibidas; creencias y prácticas que unen en la misma comunidad moral, llamada iglesia, todos los que a ella se adhieren*” (Durkheim, 2007, pág. 79). En esta concepción, la idea de religión sería inseparable de la idea de iglesia (entendida como templo o edificación), ya que se trataría de una práctica eminentemente colectiva, compuesta por elementos repetitivos y esenciales (los ritos). Nos interesa relevar de la concepción durkheimniana el carácter eclesial de lo religioso, lo que conduce a los templos como expresión material de la voluntad colectiva de reunirse para practicar elementos repetitivos y esenciales valorados como sagrados por quienes participan¹⁵.

¹⁵ La idea del templo como “*un lugar de reunión y encuentro*” identifica a todas las corrientes cristianas y pseudo cristianas incorporados en esta investigación.

En la caracterización de lo repetitivo y esencial que identifica al fenómeno religioso, Durkheim define a cultos, ritos y fiestas¹⁶ como sistemas de prácticas que deben ser explorados en su condicionamiento, el universo en que se circunscriben y las necesidades a que responden, aun cuando, no sean en sí mismos, *“toda la religión”* (Durkheim, 2007, pág. 506).

Hervieu – Léger define religión como *“toda forma de creencia que se justifique enteramente por una adhesión reivindicada en un linaje creyente”* (Hervieu - Léger D. , 2005, p. 118), de lo que se deduce que la religión, entendida como creencia moderna, se legitima en una tradición que la sustenta y que la hace ser *“un dispositivo ideológico, práctico y simbólico por el cual se constituye, mantiene, desarrolla y controla la conciencia (individual y colectivamente) de la pertenencia a un linaje creyente particular”* (Hervieu - Léger D. , 2005, p. 119); los templos serían uno de los dispositivos prácticos y simbólicos más significativos de las religiones, ya que contienen la revelación, a la vez que la comunican, representan, decodifican y ritualizan, ya sea en la práctica del rito, en imágenes u otras formas de lenguaje.

Como los templos corresponderían a construcciones de una colectividad de creyentes (Durkheim) orientados a la producción de un linaje identificado con un tipo específico de racionalidad y pertenencia (Hervieu – Léger), a lo cual se suma el hecho de que se sitúan materialmente donde se encuentran los feligreses que participan del rito, se puede aplicar a su distribución geográfica en el mundo urbano los planteamientos derivados de la *teoría de la autogestión* de Henri Lefebvre (Lefebvre, 1991; 2009).

A través del planteamiento lefebvriano se pueden reconocer cuatro momentos en la distribución geográfica de los templos y en otras dimensiones del fenómeno religioso que se manifiestan en la ciudad (Lefebvre, 2009). Sea cual fuere el origen de la experiencia religiosa, en un primer momento los grupos se movilizarían hacia la satisfacción de las

¹⁶ Para este autor, los cultos, ritos, fiestas, sacramentos y otros aspectos de similar relevancia corresponderían a los aspectos repetitivos y esenciales del fenómeno religioso, que se distinguirían a otras características derivadas de lo dinámico y cambiante y de lo general y redundante que presentan los credos.

necesidades que detectan en ellos o en otros, (por esto es que la religión sería una forma de colonización, del *mundo de la vida*, como dirá Habermas (Habermas, Butler, & West, 2011)); pueden generar, como los musulmanes en el mundo y los pentecostales en Chile y en Santiago, sus propios imanes o pastores, elegidos de entre ellos mismos, o aceptar el liderazgo de un iniciado o sacerdote, como en el caso del catolicismo o en las religiones más estructuradas (como los protestantes y evangélicos tradicionales). Este primer momento es esencialmente un proceso de autogestión que acontece cuando se está instalando un nuevo credo o se elabora una estrategia comunitaria para dar satisfacción a necesidades “*espirituales*”, que puede o no (aunque la mayoría de las veces ocurre), considerar la instalación física de un templo, que aporta a la visibilización social y a la distinción del credo¹⁷. Aquí, la autogestión no es únicamente materialidad, es también utopía, sobretudo en la transición entre el primer y segundo momento, donde se produce la selección de los dispositivos estructurantes del hecho religioso¹⁸.

Efectivamente, en el segundo momento acontece la elección de las modalidades de satisfacción, que tiene que ver con lo ritual, posturas teológicas, discursos y textos; pero también se definen ciertos criterios referidos a materialidades tales como construcciones o edificios, decisiones en materia de emplazamiento de los templos y aquellas referidas a la normalización y rutinización de los desplazamientos¹⁹.

¹⁷ Dicho sea de paso, esto también “*sacraliza*” o justifica la existencia de un liderazgo religioso, ya que un individuo es pastor (como oficio) de un iglesia o congregación que se aglutina en un templo. Esto aporta al despliegue del poder intensivo que caracteriza a estos tipos de liderazgos (Mann, 1997).

¹⁸ Por ejemplo, en el caso del cristianismo, desde la idea de Cielo (como espacio sagrado, residencia de la divinidad), se constituyó desde la fundación de Santiago, una visión de ciudad, que influyó en los modos como los ciudadanos procedían e intervenían en la realidad contingente y en las atmósferas numinosas que iban concretando.

¹⁹ En el texto “*Géographie et religions*”, Pierre Deffontaines, relaciona el primer y segundo momento con la fundación de ciudades (Deffontaines 1950).

El tercer momento es el más dinámico, ya que va evolucionando con el tiempo de acuerdo al contexto social en el que el hecho religioso discurre. Aquí el grupo o credo ya consolidado establece relaciones competitivas o colaborativas con otros grupos o credos con el objetivo de lograr sus intereses específicos (tales como aquellos referidos al proselitismo, a la maduración del discurso teológico que sustentan, ayuda o acción social concreta, etc.)

Por último, el cuarto momento es el referido a la instalación y sacralización de la historia del movimiento; contempla la historización del acto fundacional y de los fundadores, en algunos casos, la construcción del mito y la justificación de las tradiciones. También se incluye la instalación espacial del rito, que en algunos casos discurre entre lo simbólico y misterioso (Eliade, 1999; Dewsbury J. D., 2009). En este momento, los templos fundacionales adquieren ribetes de sitios contenedores de experiencias trascendentes, lo cual influye en su carácter de expresiones y continentes de los fundamentos de la historia de las religiones, patrimonio y herencia²⁰.

Las etapas de autogestión aplicadas a la distribución de los templos en la ciudad de Santiago, más que diacrónicas, son recursivas, cambian de orden, se desestructuran para volver a armarse. Por ejemplo, la necesidad espiritual de santificar el lugar escogido para instalar una ciudad (primer momento), supone a su vez el emplazamiento de espacios en donde se practiquen los ritos y posteriormente, éstos se difunden, explican y reproducen. Se instalan dispositivos (seminarios, colegios, museos, entre otros) que, entre sus funciones,

²⁰ Los metodista pentecostales chilenos deben gran parte de su éxito proselitista a la producción de una leyenda sagrada que tiene como locus su templo central, de modo que la ocurrencia de determinados sucesos a comienzos del siglo XX produjeron la diferencia, cuestión que se realza en la actualidad con el atributo de “catedral” con el cual es conocido entre la feligresía y en el hecho que es motivo de “peregrinaciones” más o menos sistemáticas de otros “locales” o congregaciones, la existencia de un “obispado” como autoridad por sobre la de otros liderazgos o pastores, que radica en la función de pastor de ese templo; todas estas prácticas han servido como paliativos a la tendencia al atomismo que este tipo de congregaciones carismáticas manifiestan desde sus orígenes en Chile.

seguirán detectando necesidades para proseguir con el movimiento, de un modo similar a lo que Cornel West define como “*giro profético*” (West, 1989).

Una expresión del cuarto momento es la configuración de áreas de influencia de las religiones a partir de los templos, entendidos como puntos productores de espacios de enunciación (Marin, 1978). La colonización de los espacios americanos consideraba, entre sus objetivos, la implementación de un modelo de civilización parroquial²¹ en los ámbitos rural y urbano que suponía la posibilidad de que párrocos y sacerdotes acompañaran a los cristianos en todas las dimensiones de la vida rutinaria, de manera que el civismo estaba asociado al acceso a los sacramentos y a las distintas ceremonias que marcaba las etapas del ciclo vital de los individuos y colectividades. Este objetivo fue perdiendo fuerza por diversos factores, entre los que mencionaremos la disminución de las vocaciones sacerdotales, el crecimiento demográfico y la secularización de la esfera pública y privada, entre otros ; sin embargo, a raíz de la llegada de nuevas ofertas religiosas en Santiago desde inicios del siglo pasado, se presentó en la ciudad un nuevo tipo de civilización parroquial, cuya centralidad recayó en líderes evangélicos, especialmente en los sectores sociales de menos ingresos.

²¹ Entendemos por civilización parroquial aquella “en que el religioso estructuraba el conjunto de la vida, empezando por el tiempo y el espacio” (Champion, 1997, p. 535). Y por secularización “el proceso por el cual diversos ámbitos de la vida social son sustraídos a la dominación que la Iglesia venía ejerciendo sobre ellos” (González - Carvajal, 1991, pág. 47). Durante los cincuenta y sesenta, se aceleró la secularización en Occidente (Champion, 1997), pero para el caso de los países del Tercer Mundo, fueron más notables los procesos de industrialización y urbanización fueron mucho más notables. Por ende, hay que analizar las transformaciones religiosas del siglo pasado, por ejemplo, para el caso de Latinoamérica, no como una consecuencia directa de la modernidad y/o modernización, sino como la germinación de sincretismos e inventivas que tradicionalmente la literatura ha asociado a los países no occidentales y que se asocian a la decadencia en la hegemonía de los discursos religiosos tradicionales (Champion, 1997).

En materia de producción de espacios religiosos de enunciación, el espacio religioso es esencialmente dinámico, ya que es transformado por los discursos religiosos y a su vez los modifica. En la contemporaneidad, como las religiones han sido puestas en entredicho por los discursos modernos de progreso y racionalidad, los individuos se ven en la obligación de constituir “*pequeños dispositivos de consuelo, de respuesta a las preguntas existenciales*” (Hervieu - Léger D. , 2004, p. 21), para lo cual toman distintos elementos de los sistemas de creencia tradicionales removilizándolos permanentemente hasta constituirlos en creencias subjetivas e individuales donde confluyen ideas que ha heredado de la tradición, otras que ha recabado de diversas fuentes (religiosas y seculares), algunas adoptadas de otras religiones (orientales, por ejemplo) místicas y esotéricas (como la idea de karma, la lectura del Tarot o la creencia en la astrología).

El proceso de removilización o de producción de “*religiones a la carta*” (Champion, 1997), produce transformaciones espaciales a distintas escalas y promueve la difusión de un modelo de creencia “collage”, que es un tipo de religiosidad en movimiento donde el “*convertido*” (Hervieu - Léger D. , 2004) pasa de voluntariamente o por coacción, de una religión a otra, buscando en ésta coincidencia con aquella cosmovisión que ha construido, o un individuo que pasa de no ser religioso a reconocer una y agregarse. Se trata de un buscador espiritual que pone su religiosidad en movimiento para estabilizarse por algún tiempo dentro de una comunidad religiosa con la cual se identifica y en la que se socializa. Pero, puede ocurrir que este convertido cambie sus paradigmas, lo que le impulsará a adoptar otras decisiones modificando su elección o reconstruyendo su discurso sobre la base de otras fuentes, (que como ya hemos dicho pueden venir de otras tradiciones religiosas o de la psicología vulgarizada), con lo que fabricará otros pequeños dispositivos de sentido (Hervieu - Léger D. , 2004) que le pueden significar reorganizar su vida según sus propias normas u otras sustentadas por la comunidad a la que decide incorporarse. Los convertidos representan la base de las religiones no católicas y son el mecanismo como las otras creencias se difunden ya que clarifican en el discurso las diferencias que notan entre su nueva adscripción y la pasada.

También se expresa en ese espacio otro tipo de religioso, el “*peregrino*” (Hervieu - Léger D. , 2004) se maneja por una práctica voluntaria, personal, conserva su carácter de elección individual aun cuando la peregrinación tome una forma colectiva. Es un sujeto autónomo que determina por sí mismo la manera en la que quiere creer y si quiere pertenecer a un linaje religioso o no. Este peregrino evoluciona desde lo religioso a lo secular y viceversa; está representado por aquellos sujetos que construyen trayectorias de mezcla y ajuste, practican una religiosidad o participan de eventos religiosos sin que ello implique adscripción. Es un consumidor de eventos o actos rituales de diverso carácter, tales como encuentros musicales, juveniles, matrimoniales, procesiones, sin que le importe mayormente quien la organiza o los planteamientos de fondo que sustentan la convocatoria. Generalmente fueron colonizados por el catolicismo, especialmente a partir del bautismo, pero no pertenecen a la civilización parroquial en tanto no continúan en el core de la creencia en la que fueron integrados inicialmente. El aumento de los peregrinos es causal de la desaparición de tipos específicos de civilización parroquial o su reemplazo por religiosidades aespacializadas, tales como la pertenencia a movimientos, grupos carismáticos, espiritualidades que suponen prácticas ajenas a su habitus y campo.

La autogestión lefebvriana como clave analítica de la territorialidad del acto o gesto religioso

A partir del análisis de la territorialidad del gesto religioso podemos relacionar la conducta de algunos grupos religiosos con el concepto de “*autogestión*”, propio del revisionismo lefebvriano (Lefebvre, 1978), al que nos referimos con antelación.

Se define autogestión como el proceso mediante el cual los individuos o grupos sociales, desarrollando capacidades específicas, identifican sus propios intereses o necesidades básicas y producen una organización que permita defenderlos expresándolos con efectividad en la práctica cotidiana, basándose en una conducción autónoma y en una coordinación con los intereses y acciones de otros grupos (Lefebvre, 2009). La autogestión se produce en etapas, partiendo con la identificación de una necesidad comunitaria, posteriormente se eligen las modalidades de satisfacción, luego se ejecutan y por último, se reflexiona acerca de las acciones emprendidas.

En los procesos de autogestión habría que referir a la dictadura del proletariado (como una cosa) y los modos (poco democráticos, por ejemplo) en los que se produce la asunción; en tal sentido, aparecen analizadas las posturas reformistas que empatizan con los modelos democráticos, por lo que buscan integrar en un diálogo, ojalá fecundo la democracia y la construcción de un Estado proletario (Lefebvre, 2009).

Tal planteamiento surgió del análisis de situaciones de búsqueda del cambio social post colonialista y que atendió a la necesidad de sistematizar los procesos revolucionarios descritos bajo la lógica de “*modelos*” en las teorías de Marx y Lenin, preguntándose acerca de ¿cómo y por qué pueden surgir modalidades de autogestión en la dinámica del capitalismo? O, dicho de otro modo, ¿cómo devienen desde el capitalismo procesos de transformación diferentes a aquellos propuestos del análisis de sus dinámicas y contradicciones? (Lefebvre, 2009).

La posible respuesta a las interrogantes planteadas se produce en el contexto de la llamada “*cuestión urbana*” (Lefebvre, 1978), concretamente en el estudio de los patrones de conducta de movimientos sociales, teniendo como hipótesis de que no necesariamente estos fenómenos responden a las directrices asociadas a la revolución propuestos por el marxismo más ortodoxo. Lefebvre sostuvo que los procesos revolucionarios, o a lo menos de cambio social (decimos nosotros), podían deberse a más causas que las descritas por Marx y que por podían ser interpretados considerando a lo menos tres focos: (1) la “*espontaneidad anarquista*”²², (2) la mirada crítica de los analistas más duros del modelo, que aplicaban a raja tabla los principios doctrinales del marxismo²³ y (3) el pragmatismo, que tiene diversas ramificaciones dentro y fuera del marxismo (Lefebvre, 2009).

²² Cuestión que no contaba con un desarrollo sistemático en la teoría marxista, por cuanto se le asignaba un carácter disgregador.

²³ Esta postura, según Lefebvre, no consideraba el hecho de que una teoría marxista del Estado debía también reflexionar acerca de los modos como deviene una ruptura o fin de la hegemonía de la burguesía que reproducía el modelo mediante la posesión del aparato estatal.

Analizando la producción de templos en Santiago, sobre todo en el caso de los levantados por credos descentralizados con alto nivel de autonomía, se cumplen las etapas de la autogestión. Como se verá más adelante, la mayor parte de los prosélitos que adscriben a una religión distinta del catolicismo fueron colonizados primeramente por este credo, del que se descolgaron a causa de algún grado de insatisfacción a sus necesidades espirituales específicas. Estos individuos constituyen el público objetivo al cual pretenden acceder nuevas religiones tras la identificación de determinadas necesidades comunitarias que pueden originar una congregación en determinados sectores de la ciudad. La constitución de una congregación con un número de miembros más o menos constante es el punto de partida para la edificación de un templo. Este segundo proceso supone la creación y puesta en práctica de estrategias que apuntan a formas de financiamiento y a la elección del lugar propicio para edificar una iglesia. La mayor parte de las congregaciones, incluyendo aquellas que cuentan con administraciones centralizadas, han ideado formas de financiamiento que consideran el aporte de los fieles en algún grado y forma. Vale decir, los interesados participan activamente en la ejecución de las modalidades de satisfacción de sus necesidades religiosas. En la mayoría de los casos, estas prácticas, cuando son exitosas, se difunden y reproducen, pudiendo ser perfeccionadas a partir de la reflexión acerca de las acciones emprendidas.

Por lo anterior, sostenemos que la instalación de templos en la ciudad de Santiago, con mayor nitidez desde el siglo XX en adelante, expresa en gran medida los principios del modelo de autogestión propuesto por Lefebvre.

¿Tienen que ver los modos de producción con la instalación de templos?

Todo pensamiento religioso se hace efectivo tras un proceso de adecuación territorial y cultural²⁴. Hemos adoptado este enfoque por cuanto consideramos al hecho y/o fenómeno religioso como una manifestación esencialmente humana, constituyente de la cultura, que se relaciona de diversos modos con factores espaciales (Knott, 2005), sociales (Racine & Walther, 2006, p. 487), culturales (Habermas, Butler, & West, 2011), políticos (Gökariksel, 2009) , ambientales (Henn, 2008/09) y que permite, de paso, realizar consideraciones referidas al emplazamiento y al desplazamiento de la infraestructura religiosa con apoyo de la historia y de la sociología, lo que distingue este enfoque de las perspectivas de las que pretendemos diferenciarnos (Sopher, 1967; Stump R. , 2008).

Las vinculaciones entre el comportamiento socioespacial de las religiones con el carácter laboral y productivo de la población comenzaron a estudiarse tras la emergencia de la sociología weberiana en el siglo XX, donde este autor asocia la dinámica del capitalismo con la ética protestante (Weber, 2007); Max Weber intentó relacionar la génesis del capitalismo con la ética protestante (Weber, 2007). Posteriormente, David Landes realizó un trabajo en el mismo sentido, asociando la prosperidad material a diversos tipos de prácticas y pensamientos religiosos (Landes, 1999). La geografía humana y la geografía de las religiones adoptaron el enfoque weberiano, al que se sumaría, durante la segunda mitad del siglo pasado, el aporte de Emile Durkheim y la crítica marxista.

Sobre la base de estos autores, los templos manifiestan las relaciones entre los modos de producción y fenómenos socio ideológicos como las religiones, con la excepción de facciones cristianas y no cristianas herméticas y místicas, que presentan mayoritariamente

²⁴ Rudolf Otto señala que la idea de Dios, especialmente del Dios cristiano, supone la adjudicación de predicados que enumeran características que todo hombre y mujer poseen pero con un menor grado de desarrollo y perfección (Otto, 1996). En tal sentido, la idea de Dios sería racional si y sólo si los predicados asociados al Nombre son reconocibles (desde la cultura) y existen en la realidad expresados (en grados inferiores) en la naturaleza humana. Entre los componentes de la naturaleza humana que debería encontrarse en el Nombre y Esencia de lo divino estaría la territorialidad.

un comportamiento deslocalizado, que cambia a propósito de necesidades proselitistas. Pero en la mayoría de los credos cristianos las demandas proselitistas tienen como horizonte a todo el mundo, razón por la cual se va superponiendo a distintos modos de producción, tanto en el espacio como en el tiempo; algo similar acontece en el caso de la religión islámica. En este sentido, los templos grafican el nivel de éxito que tendría este objetivo insoslayable, instalado desde los inicios del cristianismo²⁵.

Por ende, el establecimiento de las religiones tiene una dependencia relativa con respecto a variables políticas y económicas. Sin embargo, los aspectos políticos y económicos influyen en la forma (no en el fondo) como se lleva a cabo las prácticas individuales y colectivas y en el contexto en que éstas se realizan. En esta materia, los templos representan el core donde opera de mejor modo las relaciones ser humano – colectividad – divinidad; desde la perspectiva del cristianismo, la divinidad no solo opera en los templos, sino que todos los espacios son sacros, no hay ninguna posibilidad de exclusión, a priori, del mensaje religioso en una unidad espacial determinada.

Agreguemos a la consideración anteriormente expuesta el cruce del fenómeno religioso con variables tales como educación, el nivel (y calidad) de vida, el tipo de empleo, los modos imperantes de producción (Landes, 1999). La interrelación de estos elementos origina factores de sitio o espacios más idóneos para la instalación de edificios religiosos, lo cual explica, en alguna medida, la forma y el fondo del pensamiento (a lo que podríamos sumar el modo de acción) de las religiones en épocas y contextos espaciales diferentes. Otras variables a considerar son la historia de las localidades, la presencia de desastres naturales, las formas de gobierno imperantes, las crisis económicas, en los que pueden seguirse patrones de regularidad que permitiría determinar áreas geográficas con comportamientos determinados, pese a su condición inicial de fenómenos aparentemente dispersos sobre la superficie terrestre.

²⁵ En Evangelio según San Mateo 18:20 señala que es la reunión de individuos bajo el “nombre de Jesús” lo que sacraliza al espacio y no una condición material previa.

Las peculiaridades y dinámica de los modos de producción influyen en el comportamiento de cada una de las variables consideradas; lo que permite relacionar positivamente economía, política y religión. Podríamos deducir entonces que si el territorio es un factor que incide en la personalidad de los individuos (Sommer, 1974; Sack, 1986; 1997), también lo hace en los modos como éstos y los grupos sociales comprenden y categorizan a la divinidad, imaginan, representan y comprenden los atributos y la espacialidad de lo sacro y se relacionan con los seres y los espacios celestiales (Bergson, 1986).

Por otra parte, en la ciudad y entre los ciudadanos se expresan la diversidad de pensamientos religiosos así como también las formas materiales mediante las cuales se les pretende enmascarar o visibilizar. La síntesis entre el mundo urbano y los credos se ha instalado como objeto de estudio de algunas disciplinas entre ellas la sociología de las religiones y la geografía de las religiones (o en parte de los enfoques que las distinguen), que analizan estos procesos considerando por ejemplo, las ideas de Weber, la teoría de la secularización, la crítica marxista, entre otras. Consideran a la diversidad como una consecuencia del decrecimiento de la hegemonía de un credo específico en la vida de un grupo social específico (Berger, 2005), o como efecto de la necesidad individual y grupal de reemplazar relaciones sociales fundamentales que estarían decreciendo (relaciones familiares, cantidad de amigos, etc.) por instancias en donde los individuos a lo menos comparten una identidad religiosa común (Warf & Vincent, 2007, p. 601). En este marco, las demandas religiosas pueden ser abordadas como un tipo especialísimo de consumo (Flores, 2007) que se expresa bajo las condiciones impuestas por los modos de producción, que influyen en sus representaciones espaciales, relaciones entre identidad religiosa y territorio, las dinámicas de las alteridades y diferencias de cultos y prácticas en los escenarios urbanos, los procesos de exclusión y segregación socio – espacial, los espacios religiosos y sagrados, entre otros aspectos.

Horacio Capel aporta otra visión acerca de las relaciones entre los modos de producción y la instalación de templos, al situar en el centro del análisis geográfico de la ciudad contemporánea el estudio de la acción de los agentes urbanos (Capel, 1975), entre los que se cuentan los siguientes:

1. Los propietarios individuales, institucionales o colectivos del suelo, entendido como el bien básico sobre el cual se levanta la ciudad, que es a la vez una dimensión actuarial donde rivalizan o establecen alianzas estratégicas los actores de la economía para incrementar sus beneficios. Como poseen un bien transable en el mercado inmobiliario, compiten con los planificadores y urbanistas en el diseño de la ciudad. En la búsqueda de objetivos de ordenamiento, a veces pueden ser controlados mediante políticas de expropiación. Intervienen en la ciudad en función de un suelo con valor de cambio sometido a la ley de oferta y demanda.
2. Los promotores inmobiliarios, que pueden ser personas naturales o jurídicas que pretenden otorgar valor (de cambio) agregado al suelo urbano mediante la transacción de edificios, viviendas, locales, oficinas, entre otros tipos de edificaciones, destinados a satisfacer demandas de diverso tipo de los ciudadanos o los agentes económicos. Compiten con los planificadores y urbanistas cuando sus intereses económicos son afectados por planos reguladores, leyes, regulaciones de distinto tipo.
3. Los ciudadanos - consumidores o empresas que demandan (y adquieren) viviendas, locales comerciales, oficinas o espacios en los barrios industriales. Presentan una gran diversidad tanto de intereses como de poder adquisitivo; generalmente el mercado inmobiliario regula su esfera de acción mediante los precios.
4. El Estado u otras instituciones públicas. Poseen las atribuciones para planificar, dirigir, organizar y vigilar la morfología y crecimiento urbano. Se expresan en diversos niveles, por ejemplo, en el planeamiento, control de la dinámica inmobiliaria, garantizando el funcionamiento de la ciudad de acuerdo a objetivos de bien común.
5. La ciudadanía organizada o no, que expresa sus intereses de distintas maneras, participando o no mediante los canales correspondientes. Al respecto, la ciudad sería el resultado de injusticias y desórdenes que tras ser sublimados quedan supeditados a los objetivos de los grupos dominantes (Harvey, 1978) . Los

ciudadanos actúan de dos maneras, por una parte, ya sea adaptándose a la coyuntura histórica y a las dinámicas del capital, o, como los viejos y nuevos grupos de descontentos, que generalmente se hacen sentir efímera pero profundamente en la vida de la urbe.

Considerando a los credos como agentes urbanos, estos intervienen en planos que se superponen e intersectan, pero que, como propietarios de suelo urbano presentan algunos matices. La iglesia católica, desde su instalación en Santiago, incorporó porciones de suelo desde el periodo colonial o en fechas posteriores, mediante cesiones, adquisiciones, herencias o participación; las restantes religiones adquirieron una cantidad menor de propiedades, la mayoría de las cuales se encuentran en la actualidad en un régimen jurídico diferente al de la iglesia católica, por su carácter fundacional. Todos los credos consumen suelo urbano, participando en el mercado de acuerdo a la disponibilidad monetaria, las funciones que pretenden realizar y los intereses que pretenden satisfacer. Demandan distintos tipos de espacios e infraestructuras, con las limitantes en materia de renta afines a todos los agentes y actores económicos. Algunos grupos religiosos descolgados de las instancias tradicionales, participan en el mercado urbano como ciudadanos levantando templos en residencias particulares, locales comerciales, cines, teatros, gimnasios.

El templo, signo de la religiosidad de la sociedad en la urbe

El análisis de la distribución geográfica de los templos requiere investigaciones que lo contextualicen espacialmente; al respecto surgen diversas alternativas, como por ejemplo, vincular al templo con problemáticas urbanas (Byrne, 1997), con la expresión territorial de lo religioso²⁶ (Tuan, 2009) o atender al tejido que puede construir un credo en la trama de las fuentes sociales de poder que se manifiestan en la ciudad.

Considerando los temas anteriormente tratados, sostenemos que los templos son la expresión visible y material de los credos en la ciudad; corresponden a la forma como se expresan las congregaciones y las formas como se distancian del resto de las ideologías imperantes. Son, de algún modo, un discurso, un texto que refiere al grupo que los construye. Esta concepción acerca de la materialidad de los templos no ha sido considerada desde la geografía (Knott, 2005), si desde la antropología (Augé, 1998) y otras ramas de las ciencias sociales (Berger, 2005; Dewsbury & Cloke, 2009).

Uno de los modos como la geografía podría incorporarse al estudio de la corporeidad o materialidad de los templos es considerar que este tipo de edificios, en tanto materialidad de los credos, son textos o símbolos de conmemoración y recuerdo perpetuo (Lowenthal, 1998) que participan en las dinámicas que las alteridades ejercen en los escenarios urbanos (Cox, 1985; Dewsbury & Cloke, 2009). Como estructuras manifiestan, en alguna medida, los procesos de exclusión y segregación socio – espacial por cuanto las decisiones locacionales que los credos adoptan pueden ser comprendidas como formas de segregación urbano espiritual a causa de la existencia de distintos espacios religiosos y sagrados que cambian en el transcurso del tiempo (Sopher, 1967; Sommer, 1974). Dichos cambios se relacionan con transformaciones culturales y con la situación de las diversas fuentes sociales de poder. Lo anterior incide en la distribución de los edificios, que para el caso de Santiago de Chile, depende del valor del suelo, las plusvalías derivadas de los factores de

²⁶ Tópico que ha adquirido relevancia en las ciencias sociales en general y en la geografía cultural (Racine & Walther, 2006), económica, política, entre otras ramas de la geografía, en particular.

sitio que diferencian a un municipio de otro, la distribución geográfica de la población, la evolución de la ciudad, cuestiones que analizaremos en los capítulos VII y VIII de la tercera parte.

La infraestructura religiosa manifiesta las formas como los seres humanos imaginan a la esperanza²⁷ y por otra parte, evidencian el grado de compromiso que cada colectividad tiene con este tipo de mensaje, así como también a qué interlocutor privilegian como mensajero de lo trascendente. El cristianismo, en todas sus vertientes, ha instalado la idea de que existen dos vidas; la primera se extiende desde el nacimiento físico del individuo hasta la muerte del cuerpo, en tanto la segunda, que tiene principio, pero no fin, se inicia con la muerte física, desde la cual se pasa a una de dos situaciones, a las que se les llama cielo o paraíso e infierno. La posibilidad de alcanzar el cielo, lugar de felicidad inenarrable, es lo que los credos predicán y para lo cual establecen distintas fórmulas y ritos. La historia del cristianismo se resume en la instalación de la esperanza en la población de que existe un paraíso prefigurado y anunciado desde las instalaciones y edificios que se construyen en la urbe²⁸. Además, las religiones se estructuran en función de una revelación, un mensaje que comunica lo revelado, el sacerdocio u otro tipo de iniciados que organiza los ritos y/o preceptos que tienen lugar en un templo (Delumeau, 1997). Esta estructura pre moderna, que caracteriza a todas las religiones, instituye al templo como la síntesis entre mito y rito (Eliade, 1999), como el lugar en donde se hace visible lo invisible (Eliade, 1999).

²⁷ En el ámbito geográfico de las religiones monoteístas, entre las que se cuenta el cristianismo, las imágenes de lo sacro diferencian continente y sustancia, con diferentes niveles de abstracción y estructuras de pensamiento (Delumeau, 2005). Acerca de la dimensión continente, las concepciones cristianas de cielo, desde la perspectiva territorial, se concibe como un lugar (con sinónimos tales como paraíso, lugar más allá del sol, ciudad celestial, Nueva Jerusalén, entre otros) o como estado y, de paso, una tercera opción que combina ambas connotaciones.

²⁸ Por ejemplo, los templos mormones son un texto que anuncia como acontecerá el fin de este mundo, proceso indispensable para el advenimiento de un nuevo orden. El ángel que toca la trompeta, el pararrayos, son indicios de la forma como acontecerá el fin.

En el caso del cristianismo, como la mayor parte de las religiones que mezclan componentes pre modernos con otros modernos, el templo ocupa un lugar destacado en la práctica del culto. En los orígenes de la cultura judía, antecedente del cristianismo, más que templos existían lugares sagrados que evolucionaron posteriormente a templos o santuarios, que recordaban algún tipo de manifestación o teofanía de la divinidad (teofanías); tal es el caso de Moria (Génesis 22:14²⁹) (Ubieta, 1998, p. 37) , Betel (Génesis 35:1, 6) (Ubieta, 1998, p. 52) , Sinaí (Éxodo 3:11) (Ubieta, 1998, p. 94). Otros lugares sagrados fueron resinificados, como es el caso de Horeb (Éxodo 3:1), donde se adoraban divinidades que fueron reemplazadas manteniéndose los santuarios en los cuales se les rendía culto (Ubieta, 1998, p. 75).

Al complejizarse el pensamiento religioso, la divinidad comenzó a representarse como signos con materialidad, evolucionando desde un Arca, (Éxodo 28: 8,9) (Ubieta, 1998, p. 100) , una Tienda de Encuentro (Éxodo 33:7) (Ubieta, 1998, p. 111), hasta finalmente un templo (Primer libro de Reyes 5:19) (Ubieta, 1998, p. 387), específicamente el templo de Jerusalén, fundado durante el reinado de Salomón (Segundo Libro de Crónicas 5: 1 – 18) (Ubieta, 1998, p. 490).

El templo transformó a la religión en un hito estructurante de la nacionalidad israelí; también permitió que creencias propias de culturas nómades rurales se complejizaran y adquiriesen forma teológica, constituyeran un tipo específico de culto y visibilizaran la clase sacerdotal. El templo significaba la diferenciación con los demás pueblos “*idólatras, gentiles*” con los que los israelitas tuvieron contacto (Ubieta, 1998, pp. 487 - 488); este carácter fundamental se mantuvo en el tiempo hasta su destrucción.

La centralidad del templo en el judaísmo fue puesta en tela de juicio por Jesús de Nazaret y San Pablo, fundadores del cristianismo. Jesús pronosticó la destrucción del templo de Jerusalén (San Mateo 24:2) sin darle a este hecho mayor importancia para el desarrollo del

²⁹ Todas las citas bíblicas empleadas en la presente investigación son recogidas desde la versión en español de La Nueva Biblia de Jerusalén, edición de 1998.

cristianismo (Ubieta, 1998, p. 1459); en lugar del templo físico prometió la presencia divina cuando se celebraran reuniones con objetivos religiosos, dándole al agrupamiento de personas (congregación) el atributo espacial de residencia de Dios o templo³⁰ (San Mateo 18:20) (Ubieta, 1998, pp. 1451, 1680, 1683, 1719), en reemplazo del que sería destruido. Los continuadores del mensaje cristiano, entre ellos Pablo, discutieron la sacralidad de los edificios y la concepción prevaleciente en el mundo antiguo que toda divinidad tenía una casa; enseñaron que si Dios tenía una morada, este era el corazón y al cuerpo de los creyentes (San Juan 2: 19,20; Primera carta del Apóstol Pablo a los Corintios 3:16; 6:19; Efesios 2: 21) (Ubieta, 1998, p. 1551).

Se ponía entonces en jaque la centralidad del templo (como edificio material que aloja el rito) en la vida cristiana. Quienes sustentaban este principio se hicieron parte, como ya señalamos, de una larga tradición que se remonta a los fundamentos semíticos del cristianismo, y que se refuerza con los Concilios de Nicea y de Trento. En esta tradición el templo no es sólo lugar de reunión del “*pueblo de Dios*” sino que representa el poder de la divinidad, del cual participa la iglesia desperdigada en la tierra. Se confrontarán con el paso del tiempo dos planteamientos en materia de la centralidad del culto; la primera, la que siguiendo la línea doctrinal, niega relevancia a los edificios y destaca a la congregación como el continente de la presencia divina entre los hombres y la segunda, aquella que ve en las edificaciones la representación del poder divino, delegado en la iglesia militante repartida en la tierra. Esta visión estructural del templo y del rito que aloja, fuertemente influida con la concepción de imperio de Roma, derivó en la tendencia del cristianismo de emplazar especialmente en las ciudades, edificios imponentes, que debían simbolizar a un cristianismo que había sobrevivido a las persecuciones y que emergió desde las catacumbas para sujetar al resto de las fuerzas del mundo (Bentué, 2013).

³⁰ Esta enseñanza ha sido especialmente aprovechada por los pentecostales y neo pentecostales, quienes sostienen su obra en cualquier espacio ya que lo puro o impuro de éste, así como también sus propiedades de sacralidad, no se explican en la estructura, sino en la membresía. Por ende, cualquier lugar es apto para ser utilizado en los ritos, independientemente de sus condiciones y del uso que tuvo en el pasado.

La primera postura es la que levanta edificios fastuosos en la ciudad, colonizando espacios e individuos que siendo puntos concretos en el espacio dan lugar a un tejido de infraestructura que es a la vez texto y lenguaje de evangelización, disciplinamiento (parte de un sistema de dominación) (Foucault, 2006), orden (Fulcanelli, 1979) y civilización (Gruzinski, 2007). En los primeros siglos de gestación del cristianismo católico desde los Concilios de Nicea (siglo IV d.C) al de Trento (siglo XVI d.C), apreciamos a la religión aliada con el poder político, lo que redundaba en que los edificios rituales (y también los del clero) se manifestaban con el lenguaje de los poderes temporales. El lujo y la magnificencia de los edificios representaban los atributos y la magnitud del poder divino.

La importancia del templo como casa de Dios se reforzaría en el catolicismo occidental mediante el “*dogma de la transustanciación*” dictado en el marco del Concilio de Trento en el siglo XVI (entre 1545 y 1563), por el cual Jesucristo, el cordero pascual, se materializa en pan y vino cuando se celebra misa, visita la ciudad y bendice a los participantes en el rito (Prétot, 2005) y al entorno del templo.

Otro planteamiento es el que detentaron en distintos períodos individuos y grupos que reclamaron en diversos períodos de la historia de la iglesia la vuelta a la idea de que el templo correspondía a la reunión de los miembros de las congregaciones y no a las estructuras en las cuales se practicaban los ritos. Por esta razón, quienes postulaban que la centralidad del rito estaba anidada en los individuos o en sus agrupaciones con fines religiosos, criticaban tanto a los liderazgos que ocupan las edificaciones como expresiones de poder, como la valoración del rito en función de las características del entorno que prescindía de su significado. A consecuencia de lo anterior, la iglesia más que edificar materialidad debía animar el desarrollo de congregaciones y/o comunidades eclesiales (por ejemplo comunidades eclesiales de base) en las que se profundizaran y aplicaran las enseñanzas del cristianismo.

Lo anterior tuvo efectos en las formas como se comprendió el poder temporal de la iglesia y el rol que le cabía en este a los templos, que más que ser considerados centros de adoración, adoptaron otras funciones. Por ejemplo, en la época en que tuvo lugar el Concilio Vaticano II y el período inmediatamente posterior, predominó en el mundo

católico la óptica de organizar ayuda social a través de los templos y generar sistemas de acogida para quienes sufrían distintas formas de exclusión y postergación (Barrios, 1987). Tal postura, a nuestro juicio, influyó en el resto de los credos existentes en la urbe que también manifestaban una problemática similar con respecto a la relevancia del templo como foco del rito, como lo muestran los trabajos realizados entre jóvenes evangélicos santiaguinos por Fediakova, que mostraron entre otras cuestiones, su indiferencia al rito y la centralidad que le otorgaban a la ayuda social como signo de fe (Fediakova, 2004).

Las iglesias protestantes y las iglesias evangélicas tradicionales, metodista pentecostales y pentecostales investigadas optan doctrinalmente, por privilegiar la concepción de que el templo verdadero es el corazón de los feligreses. No obstante lo anterior, la pertenencia a la elite de los descendientes de los migrantes que practican la religión protestante y el incremento en el nivel de vida de las nuevas generaciones de evangélicos fue introduciendo en estos grupos no católicos mayores expectativas acerca de la estética, localización, accesibilidad e infraestructura de sus lugares de culto (Vidal, 2012). Ejemplo de lo anterior es el levantamiento de la Catedral Evangélica Metodista Pentecostal y la existencia de “*templos centrales*” valorados más que el resto de las edificaciones, en cada una de las congregaciones no católicas analizadas.

Otra consecuencia de las consideraciones del templo, en el caso de los evangélicos, se refieren a cambios en la mentalidad de los feligreses acerca de la localización y estética de los edificios de culto; los evangélicos tradicionales en gran parte de su historia pensaron sus edificios desde fuera hacia dentro sin que importara mayormente el entorno, por lo cual construyeron iglesias provistas de un sistema de signos que las diferenciara de lo que era lo propiamente católico (sin imágenes, ni mayor preocupación por el alhajamiento interior); posteriormente cada uno de los grupos religiosos evolucionaron hacia la construcción de edificios emblemáticos o “*catedrales*” que dieran cuenta de la visibilización con que ahora contaban sus credos (Vidal, 2012). Lo anterior se manifestó en materia de la distribución de los edificios religiosos en la ciudad, ya que ahora interesan los factores de sitio que podrían estar influyendo en la localización de los edificios de culto, el impacto que los edificios pueden tener en el entorno, especialmente en el modo como se relacionan con los

objetivos evangelísticos que persigue cada una de las denominaciones consideradas en el presente estudio.

Considerando a los templos como componentes de los paisajes religiosos, estos serían un tipo de espacio producido, representado y experimentado, desde lo social y lo material por conjuntos sociales o por individuos que coinciden en intereses sociales, económicos y políticos (Sarmiento, J; 2008. Pp. 132). Tal coincidencia se evidencia en el propósito de fundar un edificio que los aglutine y que aporte a la constitución de un tipo específico de espacialidad, que a su vez, es parte de su representación cultural, sus formas cotidianas y sus imaginarios acerca de la esperanza, por lo cual diremos que las religiones “*raptan*”³¹ *territorios*”.

Concluyendo, los edificios religiosos serían monumentos originados a partir de un contexto sociopolítico en los cuales fueron levantados y que cada uno de ellos esconde más de lo que revela. Algunos, serían demostraciones del poder de las elites y del triunfo de sus valores, en perjuicio de las clases más bajas; otros, en tanto monumentos y componentes de los paisajes de determinados lugares, expresarían relaciones sociales que pueden ser delineadas en función de su localización y características (Sarmiento, J; 2008. Pp. 132).

³¹ La palabra “rpto” posee en la teología cristiana un gran significado escatológico; de hecho, podríamos afirmar que es el centro de la esperanza cristiana. Representa la convicción de que esta realidad será redimida, así como los hombres y mujeres, a partir de la ocurrencia de un “rpto” de la iglesia antes de la consumación de los tiempos. Podemos derivar de lo anterior la idea de que la existencia humana se desenvuelve en un orden transitorio destinado a desaparecer y que proyecta al actuar humano a una espacialidad diferente a la geográfica.

CAPÍTULO III: Las corrientes de pensamiento en geografía humana y las religiones

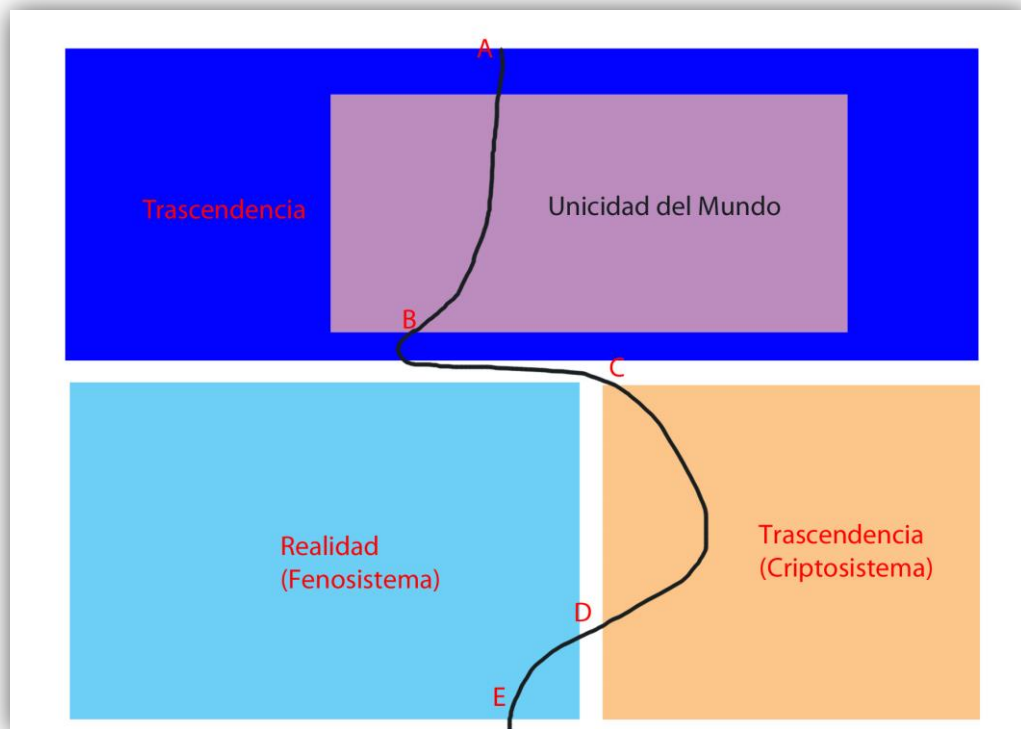
Nos detendremos en los procesos de continuidad y cambio en la participación, relevancia y formas de tratamiento del tópico religioso en la geografía humana según escuelas, entendiendo por estas a agrupamientos que surgen entre geógrafos que coinciden en sus consideraciones acerca del objeto, método y utilidad de la ciencia que profesan (Harvey, 1983, pp. 27 - 49), así como también en el modo como se presentan los resultados de sus investigaciones a la comunidad geográfica en particular y científica en general.

Dadas las modalidades como en algunos períodos de la historia se ha difundido el conocimiento, en algunos casos, las escuelas equivalen a nacionalidades, situación que, en la medida que se incrementan las interacciones y mejoran las modalidades de comunicación entre los miembros de una comunidad científica, se ha superado. Además, las escuelas nacionales o internacionales “*tienden a moverse dentro de diversas tradiciones*” (Harvey, 1983, p. 49), que son las formas como las escuelas se relacionan con las diversas disciplinas académicas, ya que los geógrafos difieren en que vinculan su quehacer con las humanidades, o con las ciencias naturales o con las ciencias sociales (Harvey, 1983, p. 49).

El lugar de la religión en el desarrollo del pensamiento geográfico

La evolución de la geografía en general y de la geografía humana en particular, graficada como curva en la figura 6 siguiente tiene una serie de peculiaridades que analizaremos a continuación. Varios modelos de historización de la geografía han recurrido a la teoría de las revoluciones científicas y el concepto de paradigma de Kuhn para explicar las continuidades y cambios en la investigación geográfica (Holt Jensen, 1992; Unwin, 1995). En lo que concierne al estudio de las religiones desde la perspectiva geográfica aplicaremos el modelo de Kuhn del modo que ilustra la figura 6.

Figura 6: Continuidades y cambios en la inserción del tópico religioso en el desarrollo de la Geografía



Fuente: Elaboración propia

En la figura 6, la curva en negro representa la evolución de la geografía humana. La primera etapa se representa por el segmento que va de A a B, esto es, desde aproximadamente el siglo VII A.C hasta el fin del Medioevo europeo (siglo XV). Pasamos desde un período en el cual la geografía se preguntaba por la realidad en una doble escala analítica; primero, considerando a la tierra como un cuerpo celeste y segundo, como escenario del devenir humano (Glacken, 1996). Partía del supuesto de que el mundo tenía un propósito y un orden, expresión de una voluntad única y trascendente de dioses o demiurgos. Este paradigma se sustenta en los mitos y en la religión; el pensamiento religioso orienta la reflexión y entrega insumos para las preguntas fundamentales del filósofo y/o científico.

En B se producirá una primera ruptura. Los viajes y exploraciones desafían las convicciones referidas a la unicidad del mundo; ya algo en esta materia habían puesto en duda los griegos al plantear cosmovisiones sustentadas en la diferencia (Ortega Varcárcel, 2000). Además, desde el siglo XIII d.C, se rompería la unidad fe y razón que constreñía la explicación científica a moldes teológicos (Unwin, 1995); con ello, la ciencia geográfica adquirió vuelo propio, manteniendo las consideraciones y supuestos acerca de la trascendencia, pero modificando los conceptos referidos a la unicidad del mundo. Esta situación maduraría en C, que corresponde a los orígenes de la geografía moderna; Los padres putativos de la geografía y algunos de los continuadores de su legado mantuvieron planteamientos religiosos en su obra y/o percepción del mundo, fundamentalmente a raíz de la influencias del luteranismo y del Romanticismo en los primeros cultores de la geografía moderna (Capel, 1981).

Desde C (correspondiente a los orígenes de la geografía moderna), hasta D, que señala la salida a la luz pública de la teoría de la evolución y la consecuente ideología evolucionista (1859), la geografía física y humana se movieron desde planteamientos religiosos (Ritter) y panteístas (Humboldt). A partir de D diremos que el objeto de estudio de la geografía se distanciará de las ideas y motivaciones religiosas buscando mayor científicidad en el análisis de las relaciones entre individuo, sociedad y medio; la geografía abrazará los principios del Positivismo y comenzará a desarrollarse un camino donde la religión es uno de los temas

periféricos de la geografía humana y de la geografía cultural. Esta situación varió desde el último tercio del siglo XX en adelante, donde la teoría social entregó un nuevo aire al desarrollo de reflexiones acerca del fenómeno religioso, situación que se mantiene hasta nuestros días (representados por el punto E).

La religión en la geografía pre moderna

Entendemos por geografía pre moderna al saber espacial desarrollado desde el inicio de las preocupaciones geográficas hasta el desarrollo de las teorías de Ritter y Humboldt, vale decir, hasta mediados del siglo XIX. Esta primera etapa de periodificación se sustenta en la constatación que desde la constitución de un saber filo geográfico que evolucionaría a saber geográfico, existieron consideraciones acerca de problemáticas religiosas. Incluso, podríamos afirmar que, como otras ciencias, la geografía también surgió como uno de los tantos ejercicios teológico – cosmológicos que intentaban develar la obra de las divinidades expresada en el mundo natural (Büttner, 1977).

Este matiz fue conservado por la geografía hasta la irrupción de la Modernidad, cuando lo numinoso perdió gravitación en el pensamiento geográfico. Sin embargo, encontramos atisbos de pensamiento mágico alternando con el planteamiento de posturas científicas en la obra de Ritter y en el determinismo ratzeliano, sin que ello implicara la producción de investigaciones geográficas que considerasen temas religiosos.

Al respecto, Ortega señala que “Para muchos geógrafos, la geografía comprende todo conocimiento relacionado con la superficie terrestre e identifica un saber universal y originario. Para este modo de concebir la geografía y el saber geográfico, nuestra disciplina se inicia con la propia naturaleza humana. Viajes, exploraciones, actualizaciones territoriales del poder, desde los primeros tiempos, informaciones de carácter etnográfico, prácticas cartográficas de la más diversa índole y descripciones de lugares, forman parte del acervo geográfico. Son la historia de una geografía que convierte en geógrafos a viajeros, reyes, conquistadores, historiadores, informadores, entre otros muchos.... No es una concepción exclusiva de los geógrafos. Es compartida por la generalidad de los historiadores de la ciencia (Sarton, 1959). Aplican las divisiones y campos de la geografía moderna a las obras del pasado. Convierten en geógrafos físicos a los que trataron

cuestiones del entorno natural. Transforman en geógrafos regionales a los que enumeran los países regiones y ciudades de otras épocas. Incluyen en la nómina geográfica a astrónomos, cosmógrafos, conquistadores y estrategias: Desde Herodoto a Julio César (Nougier, 1967)” (Ortega Varcárcel, 2000, p. 23).

Las preguntas iniciales del saber espacial tenían que ver con religión por cuanto se pretendía conocer la voluntad y los propósitos de los dioses que se expresaban en una creación ordenada, jerarquizada y con sentido. Tras la emergencia del cristianismo las preguntas geográficas siguieron orientadas hacia el estudio de las manifestaciones de la verdad, que en ese entonces se homologó a la figura del hijo de Dios; la geografía interrogaba acerca de las modalidades como se había realizado el acto creador, qué significaban los seis días, el sentido del orden natural, las relaciones entre creación, ser creado y creador, entre otras (Glacken, 1996).

El estatus de lo religioso en el desarrollo de la geografía moderna

La Modernidad surgió en Occidente como resultado de la síntesis entre diversos procesos: la expansión europea al resto del mundo, cambios en los paradigmas y cosmovisiones imperantes, efectos de la llamada “Revolución Científica” del siglo XVII, y, como señala Berman, el traslado de la verdad desde el verbo al sustantivo³² (Berman, 1993). Junto a la Modernidad se produjo gradualmente la secularización del conocimiento, cuestión en la que participó la geografía describiendo y explicando la naturaleza, las manifestaciones territoriales de la cultura, entre otros procesos. Muestra de la gradualidad de los cambios en materia de prescindencia religiosa en el desarrollo de la ciencia, es la persistencia anclajes religiosos pre modernos en la obra de los padres putativos de la geografía, Karl Ritter y Alexander Von Humboldt (Capel, 1981). Ejemplifican tales anclajes las convicciones religiosas de Ritter que lo incitaban a ver reflejado en la realidad el orden y los propósitos

³² Entendido como la liberación de la reflexión científica de ataduras y posturas teológicas, la prescindencia de la “verdad revelada” como patrón organizador de las teorías y metateorías referidas al ser humano y sus circunstancias (Glacken, 1996).

divinos dada su condición de ferviente luterano (Capel, 1981), o ciertos matices panteístas contenidos en las consideraciones humboldtianas (Ortega Varcárcel, 2000).

Los inicios “modernos” del análisis propiamente geográfico de las religiones se remontan a la obra de los geógrafos positivistas alemanes y regionalistas franceses de la segunda mitad del siglo XIX³³. F. Ratzel (Ratzel, 1885) y algunos de sus discípulos (entre ellos Ellen Semple), entendieron a la religión como parte de la cultura, a la que consideraban un constructo en cuya formulación influían de manera determinante las condiciones histórico – ambientales en las que se desenvolvían los distintos grupos humanos que habitaban el planeta (Proctor, 2006). Desde esta premisa, era posible la formulación de una teoría general y formal acerca de las relaciones entre religión y medioambiente (Capel, 1981). Los continuadores de la obra de Vidal de la Blache prestaron atención a la religión como uno de los elementos identificadores y diferenciadores de los espacios que estudiaban, por lo cual es posible reconocer cierta continuidad entre la obra de los regionalistas con la emergencia de la geografía de las religiones y de la geografía cultural en Francia (Deffontaines, 1950).

La escuela alemana de los siglos XIX y XX

Analizaremos el pensamiento de algunos de sus cultores, comenzando por Alexander Von Humboldt (1769 – 1861), quien desarrolló estudios de geografía regional y demografía en su obra “*Ensayo político sobre el Reino de la Nueva España*”, publicado en París, en dos volúmenes entre 1807 y 1811, bajo el título de “*Essai politique sur le Royaume de la Nouvelle Espagne*”, donde relacionó las creencias religiosas con las actividades que desarrollaban los mineros en distintos yacimientos que visitó (Gerard, 2005). Además, es posible seguir en este escrito, como en gran parte de su obra, “*la convergencia de tres corrientes de pensamiento: dos de ellas científicas –la botánica y la geognosia– y una tercera de carácter filosófico y literario –el idealismo y*

³³ Desde los inicios de la geografía humana, surgieron estudios acerca del fenómeno religioso tanto en Alemania como en Francia. Posteriormente, este tipo de estudios culturales se desarrollarían en Estados Unidos, especialmente en la primera parte del siglo XX. (Claval, 1999, Warf B. a., 2007, Dando, 2009).

el romanticismo alemán” (Capel, 1981, p. 7). Las dos primeras corrientes aportaban a la descripción y explicación de los paisajes diversos del mundo, conocidos a través de los viajes de exploración; el Romanticismo aportó a la valorización tanto del pasado como de la cultura de cada sujeto y una apreciación más integrada panteísta y holística del mundo.

Parte de esta visión se refleja en otros trabajos de Humboldt, específicamente en las formas como integra sus experiencias como observador con el paisaje que conoce; en algunos pasajes del Cosmos materia y espíritu, cuerpo y alma, son considerados constituyentes de la experiencia, de modo que es posible diferenciar la oposición entre el pseudo panteísmo humboldtiano y la visión mecanicista imperante de la Ilustración, por cuanto el naturalista prusiano defendía la existencia de una relación casi religiosa —religada—, en la que el hombre se sentía integrado y no aislado de lo natural. Por otra parte, también se distancia de la descripción “científica” del universo imperante en Europa desde el siglo XVII y retocadas por el Neoclasicismo del siglo XVIII, ya que incorporó nuevas formas estéticas derivadas de una filosofía que acogía el misterio y el esoterismo. Además, en la obra de Humboldt, el paisaje dejó de ser la suma de procesos que funcionaban mecánicamente según los dictámenes de leyes universales, sino que también era posibilidad de expresión de sentimientos y emociones. El “*paisaje real*” —concebido como algo medido, controlado, racionalizado, humanizado— es reemplazado por el “*paisaje sublime*”, cuestión que motivó la investigación y los viajes de los científicos románticos del siglo XIX.

Según Humboldt, cada cultura era el resultado de procesos que se venían dando desde el origen de los tiempos y se expresaba en la diversidad de paisajes y de grupos humanos³⁴.

³⁴ Desde el Romanticismo la diferencia entre los grupos humanos comenzó a ser tan importante como la operación de leyes universales generales que había evidenciado la Revolución Científica del siglo XVII en lo concerniente al mundo natural. Si había una ley universal aplicable al hecho humano tenía que buscarse en factores individuales y sociales, siendo la religión uno de estos factores diferenciadores (Glacken, 1996).

Aplicó en este raciocinio una concepción evolutiva del mundo natural, mediante la cual asoció las unidades o estructuras físicas con las actividades humanas³⁵.

Para Humboldt, algunas acciones humanas que se relacionaban con objetos inanimados, podían ser incluidas en el estudio del “*medio*”, concepto que introdujo a propósito de la distribución geográfica de las especies vegetales (Capel, 1981).

Los aportes de Alexander Von Humboldt al desarrollo de la geografía moderna fueron complementados por los trabajos de Karl Ritter. A diferencia del naturalista, la vida y la obra de Ritter “*está profundamente impregnada por este cristianismo evangélico que seguramente también influyó en su carrera, ya que era asimismo importante en círculos muy influyentes en Berlín. Una característica de estos círculos parece ser el rechazo del racionalismo y una búsqueda de un cristianismo más profundo, todo ello unido a posiciones políticas conservadoras*” (Capel, 1981, p. 46). Concebía al universo como un todo. “*El Todo es a la vez una imagen divina, y visión global de la naturaleza, y es a la comprensión de este todo a lo que como geógrafo intenta contribuir. Ello se realiza estudiando en particular las relaciones entre el hombre y la naturaleza terrestre, así como otras totalidades subordinadas al gran Todo – es decir, todo lo que existe y puede ser pensado por el Yo absoluto - : el cosmos, el globo terráqueo, la superficie terrestre*” (Capel, 1981, p. 52). Ritter desarrolla una geografía sustentada en principios religiosos, donde la tierra, escenario de la historia humana, es también expresión del orden y propósitos divinos (Ortega Varcárcel, 2000).

Tanto Ritter como Humboldt aplicaron nociones más o menos semejantes de medio para dar cuenta de las relaciones entre los seres humanos, las sociedades y el mundo inanimado y a estudios geográficos específicos; esta concepción coincidía con las ideas imperantes durante el Romanticismo, especialmente la postura de integrar en una sola explicación las vinculaciones entre el medio físico con las acciones humanas (Unwin, 1995). Humboldt no consideraba a la religión como un tipo específico de acción social que aportaba a la

³⁵ Por ejemplo, intentó explicar problemas de salud humana analizando la disposición de los objetos naturales en el espacio (Capel, 1981, pp. 20-23).

explicación de la diversidad de la cultura y de los paisajes sobre la superficie terrestre; Ritter, en cambio, le otorgó significación al hecho religioso, pero no lo estudió en profundidad, sino que más bien lo consideró parte de la cultura y de la identidad nacional (Holt Jensen, 1992). Los análisis que emprendió, más que ajustarse a la ciencia, respondían a visiones míticas, teleológicas y providencialistas de un convencido luterano; por ejemplo, relacionaba las formas geométricas de los territorios con el destino de los pueblos que los habitaban (Capel, 1981, p. 57). Este aspecto evidencia el modo como Ritter comprendía a la historia y a la geografía y que justificaba la tesis de que eran conocimientos que debían relacionarse para comprender una realidad organizada que expresaba la voluntad divina (Capel, 1981, p. 57).

Friedrich Ratzel puso fin, a nuestro juicio, a un vacío en el desarrollo de la geografía alemana que aconteció tras el fallecimiento de Humboldt y Ritter. Desde la zoología conoció la teoría de la evolución de Darwin y la convirtió en insumo fundamental para la resignificación de la geografía física y humana. Aplicó sus razonamientos, desde una perspectiva ecológica, al estudio de las influencias del ambiente en la sociedad expresada en la diferenciación de paisajes ocasionadas por las técnicas aplicadas para modificar el medio (Capel, 1981).

Ratzel definió como geografía cultural (Kulturgeographie) al estudio geográfico de las técnicas producidas desde la cultura (Capel, 1981). Por ejemplo, explicó la distribución de las diferentes culturas en el ambiente y como éste ocasionaba la movilidad territorial; también estudió los modos como se expansionaban y difundían las ideas, los patrones de comportamiento que describían y los productos materiales que generaban (Capel, 1981). Estudió el origen de la expansión de las ideas mediante el análisis de los procesos de difusión de algunos patrones de comportamiento y productos materiales. Desde un contexto naturalista, propuso como objeto de estudio de la geografía, el análisis de las interacciones del ser humano con la naturaleza (Ortega Varcárcel, 2000).

Todos estos aspectos fueron abordados mediante el análisis de la interacción ser humano – medio en un contexto naturalista y determinista, distinto del Romanticismo que

caracterizaba a los trabajos de los padres putativos de la geografía que precedieron a Ratzel. El ser humano fue comprendido como producto de su medio; por ende, no había lugar en esta teoría para consideraciones religiosas en el contenido de la explicación geográfica; este geógrafo aplicó los principios de la teoría de la evolución al estudio del peso del territorio sobre la identidad nacional, vertiente que se diferenció de los estudios imperantes hasta ese momento que se centraban en el análisis de las herencias o vestigios de la cultura en el paisaje, que seguían el método geográfico utilizado en sus estudios por Ritter (Ortega Varcárcel, 2000).

El análisis ratzeleano abordó el estudio de los elementos materiales e inmateriales que determinaban el tipo de cultura que se presenta en las unidades geográficas; dicho de otro modo, la cultura en todas sus dimensiones, incluida la religión, era producto del territorio (Ortega Varcárcel, 2000). Al respecto, Ratzel señala que (El ambiente) “*sirve como de soporte rígido a los humores y aspiraciones cambiantes de los ser humanos y regula los destinos de los pueblos con ciega brutalidad*” (Ratzel, 1885, p. 78). Dicho de otro modo, la religión, según Ratzel, era un producto de las determinaciones del medio sobre el ser humano y la cultura y nunca una causa.

La comunidad científica alemana recibió de muy buena manera estas ideas, por cuanto se vertebraban con los ideales de Estado nación y con las teorías acerca del origen y dinámica de los Estados, cuestiones que se venían configurando desde el siglo XVIII. Además, Ratzel entendía a la geografía como una ciencia natural a la que podían aplicarse las tesis evolucionistas (Capel, 1981) dado que era el más connotado difusor de las ideas de Darwin, las cuales había abrazado muy tempranamente, (ya que fue discípulo de Haeckel). Todo esto hizo de su obra un faro al cual muchos geógrafos acudieron buscando perfilar una geografía más científica, capaz de describir leyes y principios generales.

Fue un discípulo de Ratzel, Eduard Hahn quien introdujo a la religión en los estudios culturales, ya que atribuyó a la cultura, fundamentalmente en dos de sus componentes, la religión y las ideologías, la capacidad de influir en el sistema económico. Otros discípulos de Ratzel, tales como Schluter, Meitzen, Passarge, Semple, se transformaron también en

precursores de esta área temática y aportaron a la constitución de una tradición alemana de la geografía cultural, la que influyó notablemente en las geografías francesas y estadounidense. En estas líneas investigativas post ratzeleanas se manifestó un distanciamiento de los planteamientos puramente evolucionistas del maestro, cuestión ya muy criticada por algunos sociólogos alemanes y franceses (tanto de izquierda como de derecha, especialmente Durkheim, Febvre y Mauss) y se incluyeron nuevas formas de analizar y aplicar el concepto pueblo (asociado a nación) en su vinculación con los tipos de paisaje³⁶. Además, los seguidores de la escuela alemana, en los albores del siglo XX, comprendieron al paisaje como el resultado de la aplicación de técnicas y herramientas que poseían los grupos humanos, que les facultaban para dominar su entorno, siendo la religión una de éstas herramientas; este planteamiento fue seguido posteriormente, con diversos matices, por las escuelas estadounidense, francesa y británica.

Emile Durkheim leyó la Antropogeografía de Ratzel y destacó la rigurosidad y novedad del estudio en términos de pretender ser una teoría social total; pero en ello, a su juicio, residía su gran debilidad, ya que no era posible, recurriendo a los mismos principios, explicar la conducta de todas las sociedades, (como pretendían hacerlo los geógrafos humanos³⁷). Al respecto Durkheim señala que: *“sin duda las influencias geográficas están lejos de ser despreciables, pero no tienen la preponderancia exagerada que se les concede.... Entre los rasgos constitutivos de los tipos*

³⁶ Esto, por cuanto, ya en el tiempo en que Ratzel estaba desarrollando su obra, la ciencia había girado con gran fuerza hacia el positivismo, y la ecología maduraba en un contexto en el cual el dominio de las ciencias naturales era incontrarrestable. Positivismo y naturalismo coincidían en explicar al acto humano como el resultado de fuerzas soberanas, la libertad parecía más que una realidad una suerte de espejismo (Capel, 1981), situación que fue repensada por los seguidores de la escuela alemana de geografía y por otros investigadores, como por ejemplo, los franceses y estadounidenses.

³⁷ Quienes, siguiendo a Romero (2001), valiéndose de un cuerpo teórico relativamente débil, abordaban fenómenos que estaban fuera del alcance de esa geografía, tales como la religión y el pensamiento primitivo (Romero A. , 2001, p. 18)

sociales, no existe ninguno que pueda ser atribuido únicamente a las influencias del suelo y ambientales, puesto que las condiciones geográficas varían de un lugar a otro” (Durkheim, 1980, p. 123).

Un discípulo de Durkheim, Marcel Mauss, señalaría que los fenómenos sociales debían explicarse por claves sociales y no ambientales. El resultado de esta postura, a la cual se sumarían otros autores, fundamentalmente sociólogos, es el cultivo de una ciencia geográfica que atendería más a la morfología social que a variables puramente geográficas (Mauss, 1979), relegando a la geografía a una especie de disciplina auxiliar que sólo aportaba al análisis con el estudio de variables tales como distancia, espacio, posición, entre otros (Ortega Varcárcel, 2000).

Serían los sociólogos los que demandarían cambios a la geografía para universalizar sus explicaciones y hacerla más pertinente al estudio de las sociedades. Por ejemplo, Georg Simmel (1858 - 1918), quien influyó decisivamente tanto en sus contemporáneos como en las generaciones siguientes de Alemania, Francia, Reino Unido y Estados Unidos, incorporó el estudio de la vida mental de las metrópolis, publicada como artículo con el título “*Die Grossstädte und das Geistesleben*” (1884) (Simmel, 1978) y con el libro “*Soziologie des Raumes*” (1903), donde se detuvo en el análisis sociológico del espacio; ambos textos resumen lo que Simmel pensaba acerca de las ciudades (Simmel G. , 1986), pero no avanzaban hacia la consideración explícita de la religión como elemento explicativo de la constitución de las culturas, cuestión que se replicó en las obras de otros sociólogos contemporáneos a este autor.

Las dimensiones económicas y políticas, especialmente las primeras, monopolizaban la explicación acerca de la evolución de las culturas y las ciudades, relegando la religión a la explicación de un tipo específico y acotado (en el tiempo y en el espacio) de asentamiento urbano.

La Escuela francesa de los siglos XIX y XX

Las postrimerías del siglo XIX son particularmente agitadas en Francia; el imperio se ha desgajado a consecuencia de la derrota gala en la guerra franco – prusiana. La mayor parte de los componentes de la identidad de ese país, entre ellos la historia y la geografía, fueron desafiados a aportar a la recuperación de la preponderancia y grandeza que se había perdido. Al respecto, Capel no señala que *“Tras el impacto de la derrota que acabó con el Segundo Imperio, las reformas emprendidas tendieron a imitar el modelo alemán de la enseñanza superior. Por iniciativa del director de la Educación Superior Alfred Dumont, que lo fue de 1879 a 1884, una comisión presidida por el historiador Ernest Lavisse y el químico Berthelot, emprendieron una serie de reformas que de la universidad francesa[.....]Entre las cátedras que entonces se crearon se encuentra precisamente la geografía, que en aquel momento conoció una fase de desarrollo espectacular. [...]Es ahora cuando se producen las <<conversiones>> y la llegada de universitarios más o menos brillantes a la geografía, procedentes de otras disciplinas (Capel, 1981, p. 118).*

En este contexto, la geografía regional francesa de fines del siglo XIX y del siglo XX adoptó una modalidad de análisis que considerando los avances germanos buscaba diferenciarse aplicando los aportes del historicismo, marxismo y de nuevas corrientes filosófico – hermenéuticas (Capel, 1981). Esta geografía tuvo como principal exponente a Paul Vidal de la Blache, quien, desde la historia, se vuelca a partir de 1872 a la reflexión geográfica. En Nancy fue el primer profesor que enseñó geografía en una universidad al interior de Francia. *“.... El itinerario intelectual de Vidal le conduce desde posiciones inspiradas en el romanticismo ritteriano al descubrimiento de la geografía positivista y evolucionista alemana, para llegar, por último, a una concepción personal alimentada por la filosofía espiritualista francesa. Tras una formación como historiador, se <<convierte>> a la geografía durante un viaje por los países mediterráneos (1869) y ocupa la cátedra de esta disciplina en la Universidad de Nancy en 1872. Su paso a la geografía tuvo que ver, seguramente, con oportunidades profesionales que se le brindaron, y vino facilitado por la lectura previa que había hecho de Ritter durante su viaje y por la relación estrecha entre geografía e historia que se establecía en la obra del geógrafo alemán” (Capel, 1981, pág. 328).*

Vidal de la Blache, lector de Ritter (se dice que fue la fuente de su periplo por Atenas a propósito del viaje que realizó con motivo de la redacción de su tesis doctoral en historia antigua) y de la Antropogeografía de Ratzel, optó por destacar en los estudios geográficos al ser humano y a la cultura por sobre el medio, a la fecha subsumidos en reglas, principios y leyes positivas y naturales que abundaban en ese entonces en la geografía. Centrándose en el ser humano, la geografía vidaliana lograría la unidad “*sobre la base de la naturaleza y la vida*” (Romero A. , 2001, p. 20) y se dedicaría a la búsqueda en la historia natural (específicamente la geología) de métodos regionales mediante los cuales se podrían superar los ripsos del enfoque ratzeleano.

La palabra clave en la obra vidaliana era “*libertad*”, por cuanto sus postulados resultaron de una mezcla entre nacionalismo, religión, conservadurismo y espiritualismo filosófico. Influyó decisivamente en la postura del maestro francés el pensamiento de Émile Boutroux, de quien heredó un ideario antipositivista, espiritualista e historicista. La naturaleza ofrecía posibilidades (de ello proviene el concepto de “*Posibilismo*”), las que utilizaba el ser humano en función de sus necesidades, tras una decisión libre y conscientemente tomada. Esta postura coincidía plenamente con las ideas expresadas anteriormente por Boutroux en 1874, quien además señalaba (cómo también lo haría Vidal) que es siempre la intención lo que preside a la transformación de la materia (Capel, 1981, p. 332). Quedaba instalada la cultura y la acción humana como factores decisivos de la transformación del espacio.

Según Vidal, la geografía debía entenderse como una forma de comprensión de los acontecimientos históricos que dinamizan y modifican al paisaje. Por lo tanto, el ser humano contribuía a revestir, según los lugares, la fisonomía de la tierra con esas expresiones variables que la geografía tenía el “*encargo especial*” de estudiar (Romero A. , 2001, p. 22). El ser humano obraba colectivamente y esa acción sobre el medio, era la parte que, con referencia al ser humano, pertenecía a la geografía. Esta era, según Vidal de la Blache, “*la ciencia de los lugares*” no de los “*seres humanos*” (Romero A. , 2001, p. 23).

A partir de estos insumos se adoptó un modelo geográfico analítico en el cual la cultura se definía como aquel elemento que se interpone entre el ser humano y el medio y que humanizaba los paisajes (Flores, 2007, p. 3); era un elemento mediador más o menos estable, capaz de generar conductas espaciales susceptibles de ser analizadas, cartografiadas y modelizadas. Estas conductas espaciales fueron definidas por Vidal de la Blache y sus seguidores como “*géneros de vida*”³⁸, incorporándose bajo su alero un conjunto diverso de conductas individuales y sociales, tradición que se mantuvo hasta el segundo tercio del siglo XX³⁹.

Desde el método regional⁴⁰, con el auxilio de la historia, se formuló la “*teoría del posibilismo*”, expresada en una serie de monografías regionales y junto a éstas, en una nueva escuela cuya

³⁸ Vidal de la Blache, en su obra *Principes de géographie humaine* (Vidal de la Blache, 1921), analizó la relación entre utillaje y paisajes y la desarrollaba bajo la forma de géneros de vida. Este esquema primero intuitivo, pese a ser un gran descubrimiento en Vidal, fue más un escollo que una pista para sus seguidores por cuanto la homogeneidad cultural de la Francia de a comienzos del siglo XX impedía la identificación y la comparación. Por ende, estos abandonaron este tipo de estudios o los redujeron al ámbito rural (Claval, 1999, p. 293).

³⁹ Bajo este modelo, la geografía humana fue concebida también como geografía cultural en tanto incorporaba en sus estudios a las distintas realidades culturales enfatizando el estudio de las técnicas, herramientas y en las consecuentes transformaciones del paisaje (Wagner, 2002). Cuando esta tradición llegó a los Estados Unidos de Norteamérica fue fuertemente discutida por los geógrafos cuantitativos dado su carácter reduccionista y academicista (Capel, 1981).

⁴⁰ Este esfuerzo se vio beneficiado por la aparición de los mapas geológicos de Francia a escala 1: 80.000 entre 1873 y 1903 que servirían de base para la definición de regiones humanas a partir de la definición de las relaciones ser humano medio por sobre el estudio de las limitantes que los factores naturales imponían a las sociedades (Capel, 1981). Su método, en adelante método regional, abordaba el estudio de las relaciones entre las características ambientales y las formas de vida, especialmente expresadas a través del trabajo. Resultaba fundamental cautelar dos aspectos: (1) no había que confundir lo determinista (como única condición necesaria) con lo posible y (2) que era necesario un conocimiento profundo de las unidades territoriales con el fin de seleccionar adecuadamente las variables a partir de las cuales describir y explicar las

principal fortaleza fue haber restituido un lugar prominente al ser humano y sus hechos (la cultura, los géneros de vida) como objeto de estudio de la geografía, tal como lo refleja el siguiente texto: *.”uno de los problemas a estudiar es el de los agentes poderosos que trabajan en la modificación de las superficies: problema propio y puramente geográfico”* (Vidal de la Blache, 1918, p. 72). Esto es un problema distinto al de *“saber qué influencia han ejercido las condiciones geográficas sobre los destinos del ser humano y, particularmente sobre su historia”* (Vidal de la Blache, 1918, p. 73).

Durante el siglo XX, la problemática religiosa también encontraría espacio entre los sucesores y discípulos de Paul Vidal de la Blache, a quienes analizaremos el contexto de la escuela geográfica francesa de los siglos XIX y XX. Las diferencias entre la cuenca parisina y el resto del país no parecían tan significativas como para dedicarse a su comprensión y análisis. Por tal motivo, la geografía cultural de los seguidores de Paul Vidal de la Blache destacó cuando se analizaban generalidades tales como las especificidades de los trashumantes del Mediterráneo, los ganaderos de las regiones montañosas o de los nómadas de diversas regiones del otrora imperio.

Quien más avanzó fue Jacques Weulersse, lo cual se explica en su dedicación al estudio de los campesinados y de los espacios africanos y orientales. Otro destacado continuador del énfasis cultural en Francia fue Lucien Febvre, quien realizó un análisis histórico de la evolución de las agrupaciones humanas; sostuvo que: *“El geógrafo debe auxiliarse en los documentos, pero lo que debe pedirles no es que le informen sobre el papel del suelo en esta evolución, ni sobre la influencia que las condiciones geográficas han podido ejercer en el transcurso del tiempo sobre la historia y los destinos de los pueblos; sino más bien que le ayuden a determinar qué acción han podido ejercer los pueblos sobre el medio. Esto para explicar los fenómenos geográficos de los que el ser humano ha sido testigo o artífice, así, es indispensable, estudiar con la ayuda de los documentos, estudiar la evolución del paisaje desde el pasado”* (Febvre, 1955, p. 124).

individualidades geográficas que en definitiva condicionan las posibilidades de adopción y adaptación de las colectividades.

Este discípulo de Vidal de la Blache, al igual que su maestro, otorgaba a la historia y a la cultura un rol preeminente en el análisis del espacio geográfico. Planteaba como un error analítico el otorgarle un valor primordial al estudio de las determinaciones que las condiciones geográficas imprimen a las estructuras sociales; esta situación podía subsanarse invirtiendo los términos, preguntándose más bien acerca de cuáles rasgos paisajísticos se podrían explicar por la acción antrópica continua de un grupo social o por la operatoria de un tipo de organización social específico. Para Febvre y otros historiadores de la Escuela de los Annales el paisaje es la realidad única donde la causa determinante consiste en un conjunto indefinido de condiciones donde toda geografía es también geografía social.

El estudio del paisaje pasará de ser un exclusivo nicho de un tipo específico de científicos a un punto de encuentro de sociólogos, historiadores y también geógrafos. Se daban entonces las condiciones para que en el futuro se generaran tres tendencias: (1) la pérdida de la identidad que hasta ese entonces había adquirido la ciencia y la búsqueda de nuevos escenarios de desarrollo, (2) la separación de objetivos y caminos entre la geografía física y humana y (3) el acercamiento de la geografía humana a los estudios culturales y consecuentemente a las ciencias sociales.

Ya con Vidal de la Blache y algunos de sus alumnos se constituía en Francia una escuela geográfica que giraba en torno de las monografías regionales y la superación del error determinista. La geografía regional francesa se despegaba de la tradición naturalista germana decimonónica y era acogida en las humanidades del Siglo XX.

El origen vidaliano de la geografía de las religiones y su posterior evolución

Más que Paul Vidal de la Blache, fueron sus discípulos quienes se preocuparon de desarrollar investigaciones de este tipo en el marco de la eclosión de los estudios culturales y regionalistas, una de cuyas líneas se comenzaría a denominar geografía de las religiones, en la que el hecho religioso era comprendido como un elemento más de la cultura (Deffontaines, 1984).

En el marco de la geografía de las religiones, destacaron en Francia por su extensión y profundidad las investigaciones de Pierre Gourou, Jean Brunhes, Pierre Deffontaines, quienes destacaron a las religiones como un factor influyente en las relaciones ser humano – sociedad – medio, distanciándose así de los enfoques ambientalistas (Claval, 1999; 2002).

Pierre Gourou fue quien primero incorporó el análisis de variables religiosas en el estudio de los géneros de vida, al analizar como el comportamiento humano era mediado por la religión en células sociales elementales y como esas conductas se expresaban espacialmente (Gourou, 1966). Este modelo analítico fue seguido por Deffontaines, Planhol y Sopher, entre otros (Flores, 2007), que analizaron variables tales como la tecnología, los tipos de construcción, pero en un ámbito tan limitado que el avance es a la vez obsolescencia del esquema vidaliano⁴¹. Otro aporte de Gourou es el concepto de arquitectura social a propósito de sus estudios sobre el delta del Tonkín (Gourou, 1936). Según esta, toda sociedad estaría constituida por un conjunto de relaciones conocidas e institucionalizadas y cada una posee propiedades espaciales que la especifican, entre las cuales se cuentan aptitud para acoger a los individuos, posibilidades de que mantengan nexos solidarios, sin que ello implique un incremento en gastos de comunicaciones (Claval, 1987, p. 300). La arquitectura social se hereda y se difundiría bajo la forma de áreas agrícolas complejas y/o como

⁴¹ Surgió entonces la necesidad de renovarse o morir, hito asumido por la nueva geografía cultural (Claval, 2002).

contenidos ideológicos (valores sociales, actitudes, preferencias individuales o grupales) y religiosos (Gourou, 1966).

Claval sostiene, a propósito de la obra de Gourou, que el escollo que los culturalistas no lograron superar fue la desconfianza a toda generalización (Claval, 1987, p. 294). Este sesgo alejó a la geografía⁴² de los logros de otras ciencias que contemporáneamente si lo hicieron, lo cual le privó de posicionarse como ciencia en el ámbito de las ciencias sociales y/o humanidades de la primera mitad del siglo XX.

Jean Brunhes estudió las dimensiones culturales de la geografía mediante el análisis paisajístico (Brunhes, 1948). En materia de las religiones, estudió a los edificios religiosos como elementos constituyentes del paisaje, sus vinculaciones con los elementos naturales que se utilizan para su construcción, la producción de tecnología y las causas que podrían explicar sus distribuciones geográficas. Tal enfoque lo acerca más a la tradición alemana que a una simultaneidad o continuidad con Vidal, por lo cual casi no generó escuela, con la sola excepción de Pierre Deffontaines.

Pierre Deffontaines dirigió una colección de estudios culturales bajo el título de “*Revue de géographie humaine et d’ethnologie*” para la Editorial Gallimard; esta colección carece de un hilo epistemológico claro por cuanto se trató de una serie de investigaciones diversificadas que abordaban estudios a nivel mundial de carácter descriptivo. Sin embargo, entre los geógrafos que participan en el desarrollo de la colección existía la convicción de la significatividad de los hechos lingüísticos y religiosos cuando se estudian algunos paisajes, tales como el Sudeste Asiático, a los que se suma el peso de la etnia cuando se estudiaba el mundo africano.

Pese a significar un importante avance en el tratamiento geográfico del problema religioso, estas obras han sido criticadas fundamentalmente por su carácter descriptivo y por una

⁴² Algo avanzaron en esta materia los geógrafos anglosajones logrando que la geografía abandonara esta tradición en la década de los sesenta (Claval, 1987, p. 295).

supuesta incapacidad para generar teorías formales (Proctor, 2006); “... *Where are geographers in the midst of this massive phenomenon (religion)? The unfortunate answer is that, for the most part, we are not be found. An important reason is the ambiguous relationship between geography and religion. Human geography texts usually include a chapter or section on religion*” (Kong, 2001, p. 211)..... “*summarizing some of the main areas of interest among geographers: spatial pattern and distributions at global and regional scales; origins and diffusion of religious belief, practices, and institutions; sacred places and landscapes; and the impact of religion on geographically significant behavior including population growth, environmental alteration and political conflict*” (Park C. , 1994, p. 17).

En “*Geographie et Religions*” (1948), Deffontaines incorpora a las religiones como factores estructurantes del paisaje, influenciado por Vidal de la Blache, la Escuela de los Annales, la sociología de Max Weber (Knott, 2005). Reflexionó acerca de la preeminencia de lo sagrado en la construcción urbana como una especie de elemento causal invariante presente en la gestación del hecho urbano. Se detuvo en la descripción, análisis y explicación de las formas como las religiones inscriben sus símbolos en la arquitectura y aportan a la interpretación de los elementos ambientales como manifestaciones de la divinidad (Deffontaines, 1984). La debilidad de este estudio es la propia de gran parte de los continuadores de la obra vidaliana, que consiste en que no logra dar cuenta satisfactoriamente de la especificidad de lo religioso en el ámbito territorial⁴³.

Había madurado una nueva corriente de investigación en la geografía humana francesa, la geografía de las religiones, una nueva tradición que se desarrolla con la geografía cultural al amparo del humanismo. La primera consecuencia fue el remplazo del nombre Antropogeografía por el de geografía humana, que incorporó durante la primera parte del siglo XX a un conjunto de estudios e investigaciones a los que la geografía no había manifestado mayor preocupación con anterioridad y a nuevos métodos cualitativos y

⁴³ Este paso sólo pudo darse en épocas recientes, en la década de los 60's del siglo XX, cuando algunos autores anglosajones (Gregory, Stump, Kong, Knott, Park, entre otros) pudieron explicar la interrogante de cómo lo religioso puede (o no) transformar el territorio.

cuantitativos provenientes de las ciencias sociales. En estos estudios los templos eran considerados manifestaciones culturales acerca de las que se podía reflexionar en virtud de los materiales que lo constituían (Deffontaines, 1950), los signos que integraba (Dando, 2009), los ritos que se practicaban, su distribución geográfica y las vinculaciones entre este tipo de edificios (Brunhes, 1948), el entorno y el resto de los que conformaban al asentamiento en el que se encontraba (Vincent, Dory, & Verdier, 1995).

La Escuela Saueriana

Carl Sauer se formó como geógrafo en su natal Alemania bajo el alero de Alfred Hettner; a través de su maestro conoció los trabajos de Hahn y Ratzel⁴⁴. A partir de estas influencias intentó explicar el modo como los elementos de la cultura material de las colectividades dotaban al territorio de un carácter específico. Propuso para esta disciplina temas tales como la explotación del hábitat y de los recursos (Sauer, 1969), el impacto del ser humano en la ecología terrestre, origen y difusión de las culturas, las formas de asentamiento (especialmente el tipo de casas), los elementos inmateriales de la cultura (Sauer, 1975).

Sauer centró la geografía en la simple interpretación de las relaciones ser humano – medio (Claval, 1999). Definió a la geografía cultural como el estudio del “*contacto del ser humano con su domicilio cambiante, tal como se expresa por medio del paisaje cultural, que es nuestro campo de estudio [...]*. En resumen, nos dedicamos a las interrelaciones del grupo, o de las culturas, con el sitio, tal cual se

⁴⁴ En el texto siguiente, Carl Sauer refleja el impacto de la obra de Ratzel entre los norteamericanos y nos refiere, de paso, un concepto de geografía cultural: “...En ese entonces no sabíamos nada de los viajes de Ratzel por los Estados Unidos, durante los cuales se hizo geógrafo, para regresar después a su país a escribir su *Kulturgeographie*, la primera en su tipo. La geografía cultural era un concepto desconocido, pero de algún modo hicimos lo mismo que él había hecho: detenernos dondequiera que nos encontrábamos con algo cuya presencia en ese sitio tuviera un sentido capaz de captar nuestra atención. Mediante esas acciones de reconocimiento intentamos describir los patrones geográficos de la actividad humana, y comprender el sentido de su estructura, y empezamos a preguntarnos por el modo en que se habían integrado las cosas que veíamos. Un primer ejercicio en el aprendizaje de que la geografía es la diferenciación espacial de la naturaleza y la cultura” (Sauer, 1974, p. 63).

expresan a través de los paisajes de la tierra” (Sauer, 1974, p. 24). A través de la influencia de este nuevo paradigma se constituyó una corriente de investigadores que se conoció como la “*Escuela de Berkeley*”, desde la que se gestaría un tipo específico de geografía cultural, muy enraizada con la geografía histórica y con la geografía regional.

Esta síntesis produjo dos tipos de estudios: un primer grupo corresponde a estudios (tanto geográficos como antropológicos y en menor medida etnográficos) acerca del territorio de los aborígenes norteamericanos y un segundo grupo corresponde a investigaciones geográficas descriptivas de las formas y relieves norteamericanos y latinoamericanos (Flores, 2007, p. 2). Ambos tipos de investigaciones continuaban el enfoque alemán decimonónico, especialmente en la descripción de paisajes y el estudio de las relaciones del ser humano con su entorno. Sin embargo, hay un matiz con respecto a los estudios germanos; Sauer propuso un estilo investigativo que analizaba preferentemente los aspectos etnográficos que diferenciaban a las sociedades tradicionales (concretamente, el mundo prehispánico americano) de los modelos sociales modernos, sobre todo en lo concerniente a los efectos materiales de la acción social en el entorno. Este tipo de análisis evolutivo e histórico (Jackson, 1989) criticó la forma como se llevó a cabo la conquista de América, en todos los aspectos, incluido el ámbito religioso (Sauer, 1963).

La geografía de Carl Sauer consideraba a la religión como un factor influyente en las modalidades de ocupación y uso del espacio (Sauer, 1975) lo cual sustentó una serie de investigaciones acerca de la distribución espacial de los grupos religiosos (Crang, 1998). En dichos estudios, incluyendo la obra de Sauer, se aplicaban dos conceptos propios de la escuela alemana de los siglos XIX y comienzos del XX, “*área cultural*”⁴⁵ y “*paisaje cultural*”,

⁴⁵ El concepto de área cultural tuvo su origen en las exigencias prácticas de la investigación etnográfica norteamericana, que lo elaboró como un instrumento heurístico para clasificar y para representar cartográficamente los grupos tribales de Norteamérica y Sudamérica. El punto de partida es la obra del antropólogo norteamericano Otis T. Mason, quien publicó en 1895 un artículo en el que identifica dieciocho entornos o áreas culturales indio-americanas y que reconoce en su investigación el concepto de aculturación

que fueron utilizados para estudiar las influencias (determinaciones) que factores como el suelo y el clima ejercían sobre todos los niveles de la vida social y los modos como elementos de la cultura material de un grupo humano aportan características específicas a los territorios.

Sobre la base de estos conceptos se produjo un nuevo tipo de investigaciones regionales con matices indigenistas y emparentados con la ecología humana y con la ecología política, que analizaban la importancia de la cultura en espacios concretos, la distribución de las poblaciones humanas y el detalle de los paisajes creados por las distintas sociedades (Claval, 1999). Entre los aspectos de la cultura considerados en este tipo de estudios, la religión ocupaba un lugar fundamental, ya sea como continente de las representaciones de la naturaleza por parte de los grupos humanos, o como formas de interpretación del mundo que les rodea (Sauer, 1963).

No obstante lo anterior, durante la mayor parte del siglo XX, el estudio geográfico de las religiones ocupó un lugar secundario en las investigaciones emprendidas tanto por la geografía cultural como la geografía humana (Knott, 2005). Analizaremos a continuación el campo temático específico de la geografía de las religiones, en el contexto del desarrollo y evolución de la ciencia geográfica durante el siglo XX.

previamente establecido por John W. Powell a propósito del estudio de los lenguajes indígenas (1881) (Claval, 1999).

La geografía de las religiones como síntesis epocal

La geografía de las religiones, como rama de la geografía asociada al estudio de la espacialidad del problema religioso debió esperar para su consolidación, la hegemonía del paradigma cultural en Francia, Estados Unidos de Norteamérica y en menor medida, en el Reino Unido, lo cual se dio durante la segunda mitad del siglo XX (Warf & Winsberg, 2008).

El origen inmediato de esta línea de investigación geográfica estaría en la combinación de objetivos y métodos de la “*Kultur Geographie*” alemana del último tercio del siglo XIX y de la geografía cultural post vidaliana francesa del primer tercio del siglo XX. Serían principalmente geógrafos franceses, continuadores de la escuela vidaliana quienes primero se preocuparon de estudiar las consecuencias espaciales del fenómeno religioso considerando a la religión como una categoría fundamental en la vida individual y social que formaba parte de las relaciones de poder imperantes tanto al interior de las sociedades como en la identidad de individuos y colectividades (Berger, 1971).

La mayor parte de los estudios geográficos acerca de la religión partían del supuesto de que toda acción humana era modelada, de algún modo, por las condiciones sociales (y geográficas) en las que se desenvuelve el ser humano o la colectividad (Claval, 2002).

En la geografía regional francesa, así como también en las vertientes temáticas que se desprenderían de su objeto y método, como la geografía de las religiones, se comprendía a la realidad desde una perspectiva diferente al idealismo alemán (Capel, 1981). El espacio geográfico, que era la expresión de la realidad susceptible de ser abordada por la geografía, debía ser comprendido como la sumatoria entre los componentes animados e inanimados, que se podía desagregar en unidades espaciales complejas que contenían elementos tangibles e intangibles combinados de un modo específico (Vidal de la Blache, 1921).

Cada unidad debía ser descrita y clasificada de acuerdo a las modalidades e intensidad de la acción humana, nivel y estado de evolución, calidad de sinergias con el medio natural, entre otros factores. Tales factores generaban tipologías de paisajes culturales, entendidos como

el resultado de la acción del desarrollo de actividades humanas en un territorio concreto, cuyos componentes son el sustrato, la acción antrópica, el tipo de actividad desarrollada (entendida como un componente funcional que vincula la economía, las formas de vida, las ideologías, las creencias, entre otros aspectos), a lo que Paul Vidal de la Blache denominó, como ya vimos, “*Géneros de Vida*” (Capel, 1981).

Bajo este esquema tampoco eran considerados en el análisis geográfico los distintos tipos de transmisión y reproducción de la cultura, salvo la difusión; por ende, la geografía no avanzó al estudio de las dimensiones sociales asociadas a las cartografías culturales, cuestión que hasta hoy en día aparece como una deuda de este tipo de postulados, salvo cuando se analizan las transformaciones espaciales originadas por el capitalismo, el análisis de los lugares, los fenómenos de territorialidad – territorialización, o la implicancia de los fenómenos culturales en la transformación de las sociedades (con el entorno) y del medio.

Sin embargo, en el marco de la geografía de las religiones, destacan por su extensión y profundidad las investigaciones de P. Deffontaines (Deffontaines, 1948), D. Sopher (Sopher, 1967) y C. Park (Park, 1994), obras que relevaban el factor específico y cultural de las relaciones ser humano – sociedad – medio; mediante estas consideraciones, los autores consignados se distanciaron de los enfoques ambientalistas anteriores. Pese a significar un importante avance en el tratamiento geográfico del problema religioso, estas obras han sido criticadas fundamentalmente por su carácter descriptivo y por una supuesta incapacidad para generar teorías formales (Park, 1994; Kong, 2001; Proctor, 2006); “...*Where are geographers in the midst of this massive phenomenon (religion)? The unfortunate answer is that, for the most part, we are not be found. An important reason is the ambiguous relationship between geography and religion. Human geography texts usually include a chapter or section on religion (through cf. Kong 2001 pág. 211) summarizing some of the main areas of interest among geographers: spatial pattern and distributions at global and regional scales; origins and diffusion of religious belief, practices, and institutions; sacred places and landscapes; and the impact of religion on geographically significant behavior including population growth, environmental alteration and political conflict*” (Park, 1994, pág. 17).

La geografía de las religiones ha seguido desarrollándose en la actualidad. Ivakhiv aportó una interesante reflexión acerca de la distribución geográfica del fenómeno religioso y su representación; corresponde a una investigación con un alto valor epistemológico y que nos permitió adoptar referencias que orienten tanto el tipo de trabajo como los posibles resultados a lograr (Ivakhiv, 2006).

Un valor similar tiene el trabajo de R. Stump, quien estudia al problema religioso desde una perspectiva cultural; definiendo a la religión “*como un elemento central de la cultura, productora de significados y pautas espaciales*” (Stump, 2008, p. 7) e interpreta al hecho religioso “*como parte esencial de los sistemas culturales, un complejo organizado e integrado de significados, símbolos, y conductas (también espaciales) articuladas por una comunidad de adherentes*” (Stump, 2008, p. 7). Analizó además, la dinámica espacial de las distribuciones religiosas, la contextualización y posicionamiento espacial de las religiones, la territorialidad religiosa en el espacio secular, las significaciones y usos del espacio sagrado y las formas como la territorialidad religiosa influye en las prácticas diarias y cotidianas de los adherentes así como también inciden en las distinciones que se van generando entre espacios religiosos y espacios seculares⁴⁶.

Esta obra aporta a nuestra investigación el manejo conceptual y práctico de las teorías de análisis y localización espacial aplicadas al estudio de movimientos, difusión, distribución, localización, concepciones de lugar, significados del espacio de algunas religiones. También nos entrega herramientas para analizar cómo se comportan cultural y espacialmente los feligreses en distintos niveles o escalas y la forma como estos comportamientos están regulados por el credo, ya que siguiendo a Stump, toda religión tendría como meta “*controlar*” al mundo y a todas las dimensiones de la realidad trabajando para exportar sus cosmovisiones y desde éstas constituir espacialidad y lugares.

⁴⁶ Donde los primeros hegemonizan a distintos niveles espacios ajenos a través de prácticas incoativas unidas a otras formas tradicionales y sacralizadas de evangelización espacial)

Los postulados de este autor pueden ser complementados con el trabajo epistemológico de L. Kong (Kong, 1990), A.G. Noble relacionado con los espacios místicos (Noble, 2005), B. Warf & P. Vicent (Warf B. a., 2007), S. Pickard, (Pickard, 2009), E. Yorgason & V. della Dora (Yorgason, 2009), entre otros.

Holloway nos presenta un análisis desde la geografía de las religiones de los “*espacios hechizados*” presentes en las dinámicas urbanas (Holloway, 2006); Holloway pertenece a una corriente de autores anglosajones que se preocuparon de las relaciones entre espacios sacros o no sacros y las formas de dominación espacial derivadas de los mitos y preceptos religiosos.

Henn indaga acerca de las consecuencias en la movilidad espacial y en la estructura de las ciudades del pensamiento religioso, entendido como un conjunto de preceptos normativos que modelan tanto la conducta territorial de las personas como las pautas que estas emplean para identificarse y aglutinarse según los grupos urbanos con los cuales se identifica (Henn, 2008/09); nos interesa relacionar sus alcances con las dinámicas de segregación y exclusión urbana que pueden estar incidiendo en la distribución de los credos al interior de las urbes, lo que puede asociarse a los factores que intentan develar Farkas & Farkas, quienes nos presentan un análisis a escala local de la relación entre factores políticos, territoriales y religiosos (Farkas & Farkas, 2009).

La geografía cultural contemporánea en general y la geografía de las religiones en particular, presentan una gran diversidad de artículos que empleando tanto metodologías cuantitativas como cualitativas y adscribiendo a distintas escuelas, enumeran problemáticas referidas a la relación entre factores socio culturales, lógicas de poder, religiones y comportamiento espacial. Por ejemplo, el artículo de Farkas & Farkas se analizan las consecuencias territoriales que tuvo y tiene la persecución religiosa china en el Tíbet y los modos como la religión generó unidad e identidad nacional y como los espacios sagrados se convierten en espacios políticos disruptivos.

B. Gökariksel representan otra línea de investigación aplicada al estudio de problemas religiosos locales; abarca las relaciones y conflictos que surgen entre espacios sagrados y seculares e indaga el modo como los espacios sagrados se proyectan y ocupan a los no sacros como expresión de las luchas y superposiciones entre distintas fuentes de poder social. Por último, también se preocupa del estudio de las relaciones entre la producción de subjetividades y las propiedades de los espacios sacros (Gökariksel, 2009).

Un trabajo que va en la línea de las relaciones entre espacios sacros y seculares es el de N. Howe, pero atiende más bien a las lógicas representacionales y al mundo de los símbolos religiosos como expresiones de voluntad de dominio y de ocupación de espacios entre las dimensiones seculares y no seculares al interior de la ciudad (Howe, 2009); nos aporta antecedentes que esperamos emplear en la discusión acerca de las razones por las cuales existen espacios que no son demandados para ser ocupados por los distintos credos al interior de la ciudad de Santiago.

En las áreas temáticas comentadas, el templo ocupaba un lugar marginal en la discusión del problema religioso, ya que en la actualidad, las investigaciones en geografía de las religiones tratan las dimensiones culturales del fenómeno religioso, las relaciones de la religión con la etnia, género, clases sociales, modalidades de intervención del poder religioso en la construcción de identidades locales (Kong, 1990; Henn, 2008/09; Gökariksel, 2009), la emergencia de los fundamentalismos en el último tercio del siglo XX (Stump, 2008) y los procesos de secularización como mega tendencias o provocados por la globalización (Suárez, 2003) (Berger, 2005). Las investigaciones resultantes son mayoritariamente estudios de caso, esencialmente descriptivos, sin que se haya avanzado hacia la formulación de teorías o leyes generales.

Capítulo IV: Los aportes de la geografía urbana y de la geografía cultural al estudio de las religiones

En el capítulo III analizamos la presencia de la problemática religiosa en la evolución de la geografía humana durante los siglos XIX y XX y planteamos los orígenes y evolución de la geografía de las religiones. Sostuvimos que las distintas escuelas aportaron a la cristalización de la geografía de las religiones como corriente temática asociada especialmente a los estudios culturales de la geografía francesa post vidaliana.

Sin embargo, en el último tercio del siglo XX otras geografías abordaron al fenómeno religioso como parte de su objeto de estudio, especialmente la geografía cultural y la geografía urbana. Uno de los detonantes para que ambas geografías se consideraran temas vinculados a la religión fue el advenimiento de la “*teoría social*” y posteriormente la proliferación de estudios culturales bajo el amparo de la llamada “*nueva geografía cultural*”; a fines del siglo XX la religión también ocupó espacios investigativos en la geografía política y en los llamados estudios postcoloniales. Nos referiremos a continuación a los aportes de la geografía urbana y de la geografía cultural a la comprensión de las manifestaciones territoriales de la práctica de los credos a distintas escalas.

Las religiones como ámbito de estudio de la geografía urbana y en la teoría de las ciudades

La geografía urbana desde sus inicios ha evolucionado en el marco de distintas escuelas, destacándose las vertientes alemana y francesa durante los siglos XIX y XX. *“A partir del legado de Humboldt y Ritter y de la institucionalización de la geografía se producen escuelas nacionales que traducen la debilidad teórica y conceptual de la disciplina.. (SIC)... la escuela alemana ejerce una gran influencia entre los geógrafos norteamericanos y soviéticos”* (Puyol, Estébanes, & Méndez, 1995, p. 38); la escuela francesa, por su parte, influyó en la geografía española y americana durante la mayor parte del siglo XX.

La geografía urbana clásica alemana se centró en estudios con un enfoque de corte ambientalista, donde *“desarrolló unos estudios urbanos eminentemente centrados en la clasificación de las ciudades en tipologías según su situación, como fue el caso del propio Ratzel: según la forma del plano o, incluso, según la forma o los materiales de construcción de sus edificios”* (Carreras & García Ballesteros, 2006, p. 85). Posteriormente se establecieron *“ejercicios clasificatorios, un gran esfuerzo teórico, con la producción de obras generales, manuales y ensayos de lo que llamaron geografía de los asentamientos humanos”* (Carreras & García Ballesteros, 2006, p. 85); en la década de los 1930's la geografía alemana se avoca al estudio de la morfología del paisaje que *“consiste en analizar el paisaje tal y como se manifiesta al observador, y se centra en el estudio de los objetos tal y como se presentan exteriormente. El objetivo de este enfoque geográfico es analizar el cambio del paisaje natural al cultural y determinar las diferentes fases por las que ha pasado el paisaje”* (Puyol, Estébanes, & Méndez, 1995, p. 43).

La religión no fue un factor considerado con antelación por los fundadores modernos de la geografía ni entre los primeros sociólogos. No hay aproximaciones al fenómeno religioso en estos tipos de análisis de las ciudades y de la cultura urbana, lo que se contrapone al hecho que desde la llamada *“Revolución urbana”*, la religión se transformó fundamentalmente en un tema de ciudad, sobre todo en el entendido de que la religión y sus templos se instalaban donde se localizaban los potenciales feligreses. Y Comte, le Play, Durkheim, Humboldt y Ritter, entre otros, no desarrollaron un análisis sistemático de la cuestión

urbana ni se detuvieron en demasía en el estudio de los ambientes artificiales (Freitag, 2006), lo que puede explicar la distancia, salvo en el caso de Durkheim, que las teorías modernas mantuvieron con los temas religiosos, en tanto la ciudad tampoco era un tema de interés superlativo. Lo anterior resulta paradójal toda vez que las ciudades son el objetopreciado de la modernidad (Berman, 1989). Por ende, quien abordara el estudio de este período y de los proceso de modernización, debió haber prestado atención a la vida urbana, como si lo hicieron Marx y Engels, Simmel, Weber, Sombart, Ratzel, entre otros, que además motivaron a sus discípulos a profundizar en estudios acerca de temáticas afines a la geografía urbana, sociología urbana, sociología política, sociología de las religiones y geografía de las religiones (Freitag, 2006).

El punto de partida del estudio de las ciudades modernas fue la Alemania del siglo XIX, generándose una escuela⁴⁷ que traspasó las fronteras de este país y comprometió también a investigadores franceses, británicos y estadounidenses (Freitag, 2006). De esta escuela, surgirían otros agrupamientos en torno a modalidades específicas de tratamiento del tema urbano, entre las que se cuentan las escuelas francesa, estadounidense, británica y española. En la escuela estadounidense o norteamericana se produjeron estudios geográficos y sociológicos que consideraron a la religión como un elemento estructurante de la urbe dada la presencia que tenía esta dimensión del pensamiento en la vida social de una país que se forjó considerando un ideario religioso fundacional.

La escuela francesa, en cambio, se preguntaba acerca de la emergencia de un mundo moderno y secularizado coherente con la moral burguesa. En el resto de Europa el análisis del fenómeno urbano tiene como telón de fondo un proceso de secularización que se orienta más bien a otros tópicos prescindiendo del religioso.

⁴⁷ Definimos como escuela a una tradición o corriente de pensamiento que vincula a un conjunto de intelectuales, orientando sus investigaciones en objetivos, paradigmas, métodos o objetos de investigación. Las escuelas, aun cuando reciban el nombre de un país, generalmente superan las barreras espaciales, de modo análogo que van más allá del tiempo en términos que en algunos casos incluyen más de una generación.

A mediados del siglo veinte, la geografía comienza a sufrir una serie de cambios en su forma de analizar al ser humano y su relación con el medio, lo que marcará la ruptura con los “*enfoques desarrollados en el seno de las escuelas geográficas francesa y alemana*” (Estabanez, Méndez, & Puyol, 1995, p. 49), lo cual dio origen a la llamada revolución cuantitativa y la consecuente “*New Geography*”. “*Geógrafos cuantitativos y cualitativos se enfrentaron acremente oponiendo teorías, métodos y técnicas de investigación*” (Capel, 1981, p. 367). Lo anterior derivó en una rápida transformación de las ciencias sociales y económicas y en particular de la geografía urbana que, “*durante medio siglo había seguido siendo una disciplina descriptiva, en los últimos veinte años está en evolución y tiende, así, a devenir más cuantitativa que cualitativa*” (Bailly, 1978, p. 14) ya que “*la transferencia de teorías y conceptos de un campo a otro de la ciencia solo es posible con un lenguaje altamente formalizado y una base matemática común. Además, existe ahora una aspiración general para que las teorías científicas se presenten en forma clara, coherente y rigurosa, que evite las contradicciones internas, la cual solo puede conseguirse presentando dichas teorías matemáticamente*” (Capel, 1981, pág. 386). En definitiva, “*lo más característico de la nueva geografía cuantitativa es el intento de realizar aproximaciones deductivas –popperianas, podríamos decir- en la investigación*” (Capel, 1981, pág. 392)⁴⁸.

El enfoque cuantitativo aportó rigor, modelización y la búsqueda de la cientificidad. No había lugar para los estudios culturales ni para el análisis de la religión, lo cual se refuerza tras la irrupción en el mundo anglosajón primero, en la segunda mitad del siglo XX, de la “*contrarrevolución radical*” y la concepción ahistórica del orden espacial. Estos hitos transformaron al pensamiento geográfico incorporando nuevos enfoques y temas de estudio, retirando el poco espacio que la religión había ganado en los estudios geográficos.

⁴⁸ Todos estos planteamientos se enmarcaban en una crítica al historicismo que había regido a la geografía previamente. Nos encontramos así muy lejos de los planteamientos historicistas, lejos de aquellas declaraciones decididas según las cuales “*el presente solo puede ser entendido a partir del pasado*”, o “*para las que la geografía debía ser una ciencia genética; esto es, debe dar cuenta de los orígenes y los procesos...* (SIC) *De una forma u otra, es siempre el positivismo y la reacción antihistoricista la que inspira, en lo fundamental, el trabajo de la nueva geografía cuantitativa*” (Capel, 1981, pág. 394).

Los estudios radicales tuvieron su origen y más genuina representación en las influencias sobre los geógrafos y geógrafas de los postulados de la Escuela de Frankfurt, entre cuyos miembros destacan Horkheimer, Adorno, Fromm, Benjamin, Habermas y Marcuse. *“Al mismo tiempo, el descubrimiento de la dimensión psicológica y la nueva valoración de la experiencia personal contribuyen también a cuestionar los enfoques abstractos positivistas, y generan un renovador interés por corrientes filosóficas como la fenomenología y el existencialismo”* (Capel, 1981, pág. 403), integrando estos paradigmas a los estudios sociales y políticos de y en las ciudades (Carreras & García Ballesteros, 2006).

La obra del geógrafo británico David Harvey permite profundizar el análisis de los aspectos teóricos y metodológicos de los estudios radicales y otros giros posteriores de la geografía, en tanto en ella podemos catastrar los orígenes y fundamentos tanto de la geografía cuantitativa, radical como de la geografía cualitativa (Sarmiento, 2008). Harvey, en el marco de la geografía urbana, aplicó y aplica minuciosamente los postulados marxistas al análisis urbano, con una producción bibliográfica muy importante y difundida que, con el tiempo, ha derivado hacia posiciones más flexibles y culturalistas, por causas que él mismo explicó; *“los estudios sobre la crisis urbana y los nuevos conflictos sociales superaron ampliamente los mismos enfoques radicales, lo que se reflejó incluso entre los geógrafos neopositivistas que incluyeron estudios acerca del fin del crecimiento de las grandes ciudades, que definieron como un nuevo proceso de contraurbanización, primero en Estados Unidos y posteriormente en Europa”* (Harvey, 1979, p. 97).

En *“Urbanismo y Desigualdad Social”* (1979), exploró el problema de la especulación y analizó los efectos sobre el territorio de la especulación de suelos que realizaban algunas instituciones religiosas, sin profundizar en aspectos relacionados con las mentalidades o con el culto como forma de desenvolverse en el mundo. Abordó la religión desde la más pura y marxista de las materialidades, como factor modificador tanto de la *“renta urbana”*, a través de la especulación. Analiza, valiéndose de los conceptos de *“justicia espacial”* y la ya aludida renta urbana, las transformaciones producidas por el capitalismo en la ciudad, destacando la ocurrencia de procesos suburbanos, repercusiones espaciales del imperialismo, efectos ecológicos en las regiones marginales; teoriza acerca de la organización descentralizada del espacio, la relocalización industrial, la evolución en las

ciudades de esta forma de economía-mundo, la nueva división internacional del trabajo, y acerca las relaciones entre espacio y las diferencias de género, entre otros (Harvey, 1979). Todos estos temas se mantuvieron como preocupaciones fundamentales en sus escritos posteriores (Sarmiento, 2008).

Tanto en Harvey como en otros investigadores contemporáneos, no encontramos aportes teóricos y empíricos fundamentales en el ámbito de las religiones en geografía urbana, lo que puede asociarse a la despreocupación o aparente falta de interés por parte de los geógrafos humanos de estudiar los hechos y fenómenos religiosos (Proctor, 2006).

Las religiones y temas afines fueron recuperadas para la geografía por un grupo de geógrafos y geógrafas que renegaron de lo cuantitativo apostando a que la acción humana era “*mucho más que números*”, que se integraron a los enfoques radical primero, la humanista y humanística después, demostrando que el geógrafo “*puede interrogarse acerca sobre las propiedades del espacio sagrado, la manera de definirlo o asignarle su carácter sagrado por parte del individuo o el grupo* (Piveteau, 1995), *a través de su cultura, su experiencia y sus objetivos*” (Racine & Walther, 2006, p. 488) y también por las “*manifestaciones de lo sagrado sobre la superficie de la Tierra, en sus remanencias así como, al revés, no partiendo más del pensamiento determinista o materialista de los siglos o décadas anteriores, sino más bien partiendo de la ciencia de las religiones que buscan enriquecer por sus descubrimientos la manera como lo religioso afecta a los individuos y los paisajes, todo lo que se refiere “a la territorialidad en su enfrentamiento con lo religioso”* (Racine & Walther, 2006, p. 488).

Los estudios latinoamericanos referidos a la espacialidad de las religiones en el ámbito urbano

En América latina y en Chile, espacios donde el proceso de secularización no ha tenido el impacto esperado para sociedades complejas, la religión sigue siendo un tema que aparece territorialmente en concordancia con la importancia que esta variable tiene en la vida de los individuos y colectividades, lo que explica su presencia en las investigaciones desarrolladas por diversos científicos durante los siglos XIX y XX.

Respecto a investigaciones en geografía de las religiones en Chile, destacaremos algunos trabajos; el primero es una memoria para optar al título de Profesor de Estado en Historia, Geografía y Ciencias Sociales, data del año 1967 y fue elaborado por Raúl Salas (Salas, 1967). Este trabajo describió la distribución, tipo de materiales de construcción, las condiciones de las edificaciones, de los credos evangélicos, mormones y católicos. Contiene cartografía, tablas y gráficos a nivel municipal que representan las variables señaladas, las dinámicas de crecimiento de las iglesias hebreas, evangélicas y mormonas y relaciona las conductas socioespaciales de cada credo con respecto a la iglesia católica. Salas concluye que *“(i) en el área central de la ciudad tienen su sitio todas las religiones o movimientos religiosos existentes en la ciudad; (ii) las capillas parroquiales prácticamente no figuran en el sector antiguo de la ciudad como las comunas de Santiago, Providencia y parte de Ñuñoa, y en cambio, son numerosas en comunas más recientes, lo que estaría indicando una nueva modalidad en la Pastoral de la Iglesia Católica. (iii) De igual forma, llama la atención la ausencia de iglesias de religiosas en las comunas de carácter popular, y su presencia, empero, en sectores de la vieja ciudad o de nivel socioeconómico elevado. Por ejemplo, no las hay en Renca, Quinta Normal, La Granja y, en cambio, se localizan en Santiago, Providencia, Las Condes, Ñuñoa. (iv) las sinagogas hebreas se concentran en un perímetro geográfico que comprende Alameda por el norte, Av. Matta por el sur, Vicuña Mackenna por el este y Arturo Prat por el W. Pensamos que esta concentración obedece a que el sector Diez de Julio, San Diego, Copiapó fue, hasta no hace mucho, un barrio residencial israelita. (v) De igual modo, el hecho de que la Colonia árabe ha llegado a determinar un subsector de primera categoría en torno a la Av. Perú explicaría la presencia en esas cercanías de las dos principales iglesias ortodoxas. (vi) Se advierte un aumento del número de edificios de culto evangélico en las municipios populares de Conchalí, Quinta Normal, Las Barrancas, San Miguel, La Cisterna y La Granja, y en los barrios de nivel socioeconómico medio y bajo de la comuna de Santiago...(sic.) Incluso en Las Condes, en poblaciones de autoconstrucción o en el extrarradio aparecen algunos “cultos” evangélicos. (vii) Providencia y Las Condes son, en cambio, las comunas donde se sitúan las denominaciones venidas desde el exterior, de mayor historia o de fuerte poder económico, tales como la Iglesia Luterana, La Santiago Union Church, la Iglesia Científica de Cristo, la Iglesia de Jesucristo de los Santos Apóstoles de los Últimos Días, lo que además no se encuentran en sectores populares. (viii) Ninguna denominación evangélica tiene iglesias o cultos en todas las comunas. Hay varias que poseen edificios de culto en gran parte de la ciudad”* (Salas, 1967, pp. 12 - 13).

El trabajo de Salas fue desarrollado mediante el recorrido del autor por distintos sectores y municipios de la ciudad, ya que en la mayor parte de los credos que estudió no existía en esa fecha un catastro que permitiera acceder a información centralizada y actualizada. Se trata de un trabajo descriptivo que permitió evaluar la magnitud de las transformaciones en la localización de los credos que este autor describió con la distribución geográfica actual de las religiones, especialmente en el hecho de que Salas describe más bien cotos o hitos, en tanto que en la actualidad es posible constatar redes y áreas de influencia. Por otra parte, las religiones dominantes se han establecido en la mayor parte de los municipios de la ciudad, destacando el caso católico y mormón.

Un segundo trabajo fue realizado por Alden Gaete en 1986, quien exploró el impacto del crecimiento urbano sobre la distribución de las iglesias, relacionando los procesos de metropolización y urbanización sobre la distribución geográfica de los templos protestantes, mormones y católicos; también reflexionó acerca del crecimiento del credo protestante, superior al de todas las demás religiones (Gaete, 1986, p. 5). El texto aporta cartografía pero no informa la fuente de los datos desde los cuales se construyen las conclusiones y los mapas.

El tercer trabajo a considerar es el de Carmen Galilea (1987), quien localizó y cartografió los templos y lugares de culto de las iglesias protestantes tradicionales, las evangélicas pentecostales, mormonas, testigos de Jehová y católicas, ocupando como unidad de análisis la división eclesial de la Arquidiócesis de Santiago. La autora concluye en que hay una relación directa entre “*la expansión del movimiento religioso y la construcción de lugares de culto*” (Galilea, 1987, p. 117) para el caso de las religiones no católicas y la existencia de cierto rezago espacial para el caso de las congregaciones católicas que habría sido “*afectada por ese proceso acelerado de crecimiento de la ciudad*” (Galilea, 1987, p. 119). También se detuvo en la constatación y análisis del crecimiento de las religiones evangélico – pentecostales. Esta investigación profundiza el problema del rezago católico, lo cual fue uno de los aspectos que pretendíamos evaluar en nuestro trabajo. La cartografía empleada nos permitió comparar la situación espacial de los credos en las arquidiócesis católicas con la que podría

estarse dando en la actualidad, a pesar de que nosotros optamos por una escala municipal o comunal.

Un cuarto trabajo que nos otorga insumos para entender la evolución y expansión de los evangélicos en Santiago corresponde a un artículo de Arturo Fontaine y Harald Beyer (1991) que analizó los resultados de encuestas realizadas por el CEP Y ADIMARK en diciembre de 1990 y octubre de 1991 (Fontaine A, 1991). Los autores analizaron la distribución de las religiones evangélicas y católicas según variables de ingreso, las concepciones y modos de vida asociados al “*ethos evangélico*” y la dinámica de estos movimientos en América Latina y en Chile. Concluyeron en la vigorización y extensión de esta fe en los estratos sociales bajos y las posibles implicancias en las otras dimensiones de la vida, espacialmente las políticas y económicas. Abundan en este trabajo relaciones entre religión y variables demográficas y socioeconómicas que nos serán especialmente útiles para evaluar progresiones y mutaciones.

El quinto trabajo a consignar es el artículo de Ximena Hinzpeter y Carla Lehmann de 1999, que trata acerca de la disminución de la observancia por un lado y del culto católico por otro. Esta situación es explicada por las autoras analizando prácticas religiosas, creencias en el cielo y en el infierno, entre otros aspectos (Hinzpeter, 1999). Compararemos los resultados alcanzados con otras tres fuentes de especial importancia para la investigación que pretendemos forjar, el artículo de Hidalgo y otros (Hidalgo, Arenas, Paulsen, Timofeew, & Henríquez, 2012) que es a su vez la reflexión acerca de los resultados de un proyecto de investigación presentado por un equipo del Instituto de Geografía de la Pontificia Universidad Católica de Chile en 2008 (Hidalgo, Arenas, Henríquez, & Timofeew, 2008), un trabajo de Lehmann (Lehman C. , 2002) y la Encuesta Bicentenario realizada por UC – ADIMARK desde 2006 en adelante (Centro de Políticas Públicas, 2012). Nos referiremos a los aportes específicos de cada uno de estos trabajos a la investigación propuesta.

El trabajo de Hidalgo es el resultado de una investigación del Laboratorio urbano del Instituto de Geografía de la Pontificia Universidad Católica de Chile, realizada durante el

año 2008 y que da cuenta de las formas “*como la iglesia dibuja el paisaje socio-espacial en la Región Metropolitana a través del estudio de las relaciones entre la localización de los edificios católicos y la base socio-económica de los habitantes que la conforman; la variación inter censal del número de católicos entre los años 1992 y 2002 y los fundamentos de la iglesia católica a lo largo de los años para la localización de su infraestructura*” (Hidalgo, 2008, p. 3). Se presentan análisis de datos censales, variables sociodemográficas en relación con el fenómeno religioso y cartografía que examina la distribución de los templos católicos en la Región Metropolitana de Santiago. Lo más significativo para nuestro trabajo es la presentación de una serie de indicadores que permiten el manejo geográfico de la información asociada a la distribución de los templos y lugares de culto en la ciudad de Santiago. Como ya se señaló, los alcances de esta investigación fueron profundizados en 2012 (Hidalgo, Arenas, Paulsen, Timofeew, & Henríquez, 2012)

Carla Lehmann en 2002 publicó un artículo donde se analizaban los resultados de una encuesta sobre religión realizada el año 1998 en 31 países, incluyendo Chile, (Lehmann, 2002) que ya en el informe de Fontaine y Beyer aparecía como el país con mayor proporcionalidad de evangélicos en América Latina (Fontaine A, 1991, pág. 3). En este artículo se constata que los niveles de religiosidad de nuestro país son los más altos del mundo (Lehmann, 2002, págs. 20, 23), lo cual se asocia a la dominancia de una mentalidad conservadora. Ambas variables no se explicarían por factores de carácter económico (Lehman C. , 2002, p. 23) ya que América, incluyendo a Estados Unidos de Norteamérica, aparecía como un espacio de creyentes, independientemente del PIB de los países analizados. Para explicar los resultados, se detuvo entonces en problemas tales como la observancia, la identificación de un perfil de los fieles y la asociación entre la religión – religiosidad con variables demográficas y socioeconómicas. Nos parece un estudio que, asociado a trabajos tales como el de M. Bothner (Bothner, 1994), P. Berger (Berger, 2005), y otros, nos permitirá analizar los efectos territoriales que pueden derivarse de la emergencia y desarrollo del fenómeno pentecostal y protestante en Santiago.

Respecto a la Encuesta Bicentenario realizada por UC – ADIMARK desde 2006 en adelante, especialmente la realizada en 2008 (Encuesta Bicentenario UC ADIMARK,

2008), rescatamos dos aspectos que pueden influir en la distribución geográfica de los credos en la ciudad de Santiago; primero, el hecho de que dos tercios de la muestra en 2008 se manifestaban católicos, pero en un muy bajo monto son observantes y segundo, que la encuesta confirmó el diagnóstico que los obispos chilenos plantearon en 1970 (Conferencia Episcopal de Chile, 1970) y reiteraron en 2005 y 2008 respecto de que el país vivía un tránsito cultural de proporciones. Ya que a pesar de que Chile seguía siendo una de las naciones más religiosas del mundo, la mayoría de los católicos se definía con autonomía respecto de la enseñanza de la jerarquía. Vale decir, por primera vez la encuesta bicentenario UC – ADIMARK mostraba evidencias de que se había generado e instalado “*un catolicismo a la chilena*”, experiencia que posteriormente se transfirió a otros credos, cambiando probablemente la intensidad y las manifestaciones, como lo demostrarían versiones posteriores de dicho instrumento. Todo esto, según la misma fuente, pudo y puede estar mediado por variables de carácter socioterritoriales (Centro de Políticas Públicas, 2012).

En Latinoamérica, destaca la calidad, variedad temática y cantidad de la producción de la Escuela de Geografía Cultural de Río de Janeiro, de la cual recatamos para el análisis de problemas religioso – territoriales los trabajos de Zeny Rosendahl (Rosendahl, 2008) y de Maria da Graça Mouga y Poças Santos (Graça, 2008), que además nos aportaron una serie de antecedentes acerca de los fundamentos y aplicabilidades de la geografía de las religiones. En materia de reflexión geográfica en temas religiosos, también destaca el trabajo investigativo de Roberto Lobato Corrêa en los siguientes textos: *A Dimensão Cultural do Espaço: Alguns Temas. Espaço e Cultura* e (1), 1995, *Espaço e Religião - Uma Introdução. Resumo. Mesas-Redondas. 10º Encontro Nacional dos Geógrafos*, Recife, 1996, *Paisagem, Imaginário e Espaço. Rio de Janeiro*, 2001, *Religião, Identidade e Território. Rio de Janeiro*, 2002. En todas estas obras se abordó el estudio de las religiones desde una perspectiva fenomenológica, integrando herramientas de análisis locacional, históricas, sociológicas propias del análisis lefebvriano. Esta escuela ha ido evolucionando hacia el estudio de las llamadas *Hierópolis* o ciudades sagradas en Brasil, lo que nos distancia de acuerdo a los propósitos que tiene nuestra investigación. Por ende, la contribución más

importante para este estudio de la Escuela de Geografía Cultural de Río de Janeiro fue la revisión del marco teórico que orienta sus investigaciones, lo que entre otras cuestiones, nos permitió diferenciarnos de las teorizaciones centradas únicamente en la geografía de las religiones, ampliando nuestro enfoque a las dimensiones que estudiaban lo religioso como una variable más de los estudios culturales y urbanos.

Ciudad y religión desde la perspectiva de la geografía cultural contemporánea

Los estudios culturales, hasta la década de los ochenta del siglo XX se centraron en el análisis del “*landschaft*”, comprendido como el resultado de las dinámicas culturales producidas casi exclusivamente por el Estado Nación. Esta situación cambiaría radicalmente durante este período; al respecto, Wagner sostiene que “... *La geografía cultural, es decir, la aplicación de la idea de cultura a los problemas geográficos, surgió a partir de un interés extendido y antiguo por la diversidad de los paisajes y las gentes del mundo. Trata de fenómenos como los paisajes, las regiones, el uso de la tierra, la migración y difusión... (SIC)... hace ya mucho tiempo que existe una definición de la geografía cultural como la aplicación de la idea de cultura a los problemas geográficos, pero también se podría entender como la aplicación de ideas geográficas a problemas culturales*” (Wagner, 2002, p. 41). Como alternativa de supervivencia ante el paradigma post moderno, el enfoque estructural se rearticuló alrededor de nuevas investigaciones y metodologías tímidamente primero desde la década de los 70 del siglo XX y explícitamente después desde la década de los ochenta en el contexto del discurso postmoderno y de la emergente cultura de masas, principalmente en el mundo anglosajón (Claval, 1999) .

Los estudios culturales se instalaron desde los ochenta en las ciencias sociales, siendo abordados disciplinar, multidisciplinar e interdisciplinariamente. La respuesta desde la geografía a estas tendencias fue el “*revival*” de la geografía cultural, al que se dio el nombre de “*nueva geografía cultural*” que más que entenderse como una nueva disciplina de desarrollo paralelo a la geografía humana, significó la incorporación de nuevos enfoques (principalmente cualitativos), líneas de investigación o la recuperación de algunas ya existentes, resignificadas por las corrientes postmodernas, entre ellas los estudios sobre religión. Por ello que la geografía cultural se convirtió desde la década de los ochenta en un ámbito de encuentro de geógrafos de todas las tendencias y orígenes, los cuales la dotaron de nuevos énfasis en su objeto de estudio, método y posibles aplicaciones (Flores, 2007)⁴⁹.

⁴⁹ En función de este desarrollo se discutió y discute acerca de que si esta geografía sería un nuevo enfoque, un nuevo giro epistemológico de la geografía humana, una forma de integración de la geografía a las ciencias

La “Nueva” geografía cultural

El interés de la geografía cultural ha variado en su evolución y desarrollo. Primero se avocó al estudio de las relaciones del ser humano con el medio (por ejemplo, en las obras de Ratzel (Ratzel, 1885) y Sauer (Sauer, 1974)) y luego comenzó a considerar factores económicos y sociales que también influían en este tipo de relaciones (como en los estudios de Cosgrove (Cosgrove D. , 1998), Claval (1999; 2002), Jackson (Jackson, 2000)). En cualquiera de estas tradiciones podemos reconocer ya sea el peso del territorio sobre la identidad cultural o la búsqueda de huellas culturales en el paisaje.

Posteriormente, a fines del siglo XX, el centro del análisis mutó hacia el estudio del comportamiento espacial de los elementos culturales materiales o inmateriales. A partir del siglo XX la mayoría de los estudios culturales versaban sobre las cosmogonías implícitas o explícitas que derivaban de los pensamientos y miradas que aplicamos al momento de analizar (y vivir) el espacio y que rol tienen en la construcción de “*marcos culturales*” (Capellà & Lois, 2002, p. 12); también atendieron al análisis de las políticas culturales (también laborales, migratorias, segregadoras y excluyentes) en la ciudad, cambios espaciales originados por la restructuración del capitalismo tardío, entre otros temas.

Lo anterior se explica en que desde fines del siglo XIX, la geografía fue perdiendo⁵⁰ progresivamente su capacidad de formular teorías, por lo cual se hacía necesario producir textualizaciones, esto es, estudios acotados en el territorio aun cuando eso supusiese

sociales (mediante el abordaje de estudios culturales) o una subdisciplina de la geografía (no de la geografía humana) que había alcanzado madurez y vuelo propio. Nos inclinamos por la tesis que define a la geografía cultural como un giro epistemológico al interior de la geografía humana, caracterizado por las temáticas que aborda, (entre las que se encontraría el fenómeno religioso), el compromiso político con el cual mira la realidad y los métodos con los que trabaja; lo anterior permite su aplicación en el estudio de las religiones en Chile, América Latina y en otros sectores del globo (Farkas & Farkas, 2009).

⁵⁰ A juicio de un conjunto de geógrafos y geógrafas que abrazaron la teoría social de los ochenta del siglo XX y que durante el mismo período se aproximaron al desarrollo de los estudios culturales.

mercantilizar la teorización; estos estudios puntuales, mayoritariamente cualitativos dieron origen en el mundo anglosajón primero⁵¹, a un campo de producción de investigaciones que tocaba las relaciones entre cultura, territorio y capitalismo, definido como “*nueva geografía cultural*” cuya novedad con respecto a lo que se venía haciendo antes, se etiquetó como la producción de una geografía que se hacía cargo del “*giro cultural*”, por cuanto la profusión de estudios culturales fue interpretada por algunos teóricos como la emergencia de una nueva geografía cultural que tuvo como a dicho giro punto de partida (Wagner, 2002).

Esta propuesta metodológica y epistemológica discutía la excesiva materialidad que se había intentado imprimir desde el siglo XIX a los hechos que estudiaban las ciencias humanas y sociales, postulando la necesidad de reestudiar y redefinir los aspectos intangibles del quehacer humano, como por ejemplo, política, cultura y religión (Flores, 2007).

La nueva geografía cultural comenzó su periplo en el Reino Unido y en Estados Unidos de Norteamérica. En el Reino Unido, Peter Jackson y Denis Cosgrove lanzaron sendas llamadas a favor de una “nueva” geografía cultural, capaz de recoger este concepto politizado de cultura, de dirigir la atención hacia aspectos de la vida social que no habían sido tratados hasta entonces por la geografía (género, sexualidad, identidad) y de reconceptualizar las ideas de paisaje y de lugar, en el sentido de ser consideradas más que simples artefactos materiales o contenedores sobre los que se desarrolla la acción social. Esta “*nueva geografía cultural*”, *con un cariz político, crítico y comprometido, pretendería evidenciar que la cultura no es sólo una construcción social que se expresa territorialmente, sino que la cultura está, en sí misma, constituida espacialmente*” (Nogué, 2004, p. 163).

⁵¹ En el concierto anglosajón, en las últimas dos décadas del siglo XX el giro cultural representaba el esfuerzo desplegado por algunos connotados geógrafos y geógrafas de territorializar problemas culturales, acercando de paso, a la geografía a las ciencias sociales, ya que se incorporaba la geografía al estudio de la cultura. Si lo que pensamos, hacemos o emprendemos se puede clasificar bajo el concepto de cultura, la geografía humana sería el análisis, localización explicación (en definitiva el estudio) de las manifestaciones territoriales de los hechos culturales de un individuo o grupo social.

“....En efecto, esta orientación de la geografía humana hacia el giro cultural fue sorprendentemente rica; obviamente ha tenido importantes ramificaciones tanto en la geografía social como en la cultural, pero indudablemente también ha enviado ondas de choque a lo largo y a lo ancho de la geografía humana, conduciendo a debates (más o menos explícitos, más o menos acalorados) acerca de los méritos del cambio cultural dentro de las (llamadas) geografía económica, geografía política, geografía de la población, geografía ambiental y por todas partes” (Philo, 1999, pp. 83 - 84). Según Chris Philo, la impronta cultural en la geografía es de larga data (Philo, 1999, pp. 85 - 88). Pero, para que se diera el “giro cultural” la ciencia debió abandonar del todo cierto anclaje en el estudio de objetos materiales y aceptar el rol que le cabe a fenómenos no materiales en la conducta espacial de individuos y sociedades, ya esbozados en las geografías radicales y del comportamiento de los cincuenta y sesenta y de las geografías post humanísticas que surgieron de estas potentes tradiciones. *“...esta superación gradual del miedo a lo inmaterial dentro de la geografía humana puede ser trazada desde los antecedentes más antiguos, pasando por el entusiasmo provocado por las revoluciones marxistas y humanísticas, hasta llegar al completo ardor de lo inmaterial abrazado en las llamas del naciente giro cultural”* (Philo, 1999, p. 88)

Una segunda línea de investigaciones culturales anglosajones estaría más emparentada con lo que siempre fue la geografía cultural, ya que vinculaba nuevos temas con el clásico enfoque berkeleyano – saueriano. Este enfoque tuvo tenido gran desarrollo en los Estados Unidos de Norteamérica y en Francia y mantuvo las relaciones y sinergias con la historia y con la geografía regional. Este enfoque representaba la continuación de la geografía cultural tradicional (Luna García, 1999).

Desde el mundo anglosajón, la nueva geografía cultural alcanzó a Francia, donde aparecieron una serie de estudios bajo el alero de Paul Claval. Allí, la irrupción del paradigma postmoderno en las humanidades y en las ciencias sociales produjo un conjunto de traslapes que se expresaron en un complejo proceso multi e interdisciplinario (Claval, 1999) que tuvo como efectos directos en la geografía la incorporación de marcos teóricos y epistemológicos de las nuevas formas de circulación de la cultura (internet y manifestaciones callejeras), y la consideración de ésta (la cultura) como un tipo específico de capital (Claval, 1999).

Los geógrafos culturales franceses estudiaron a las sociedades industriales y postindustriales, mediante un análisis relacionado con la teoría social en general, superando así el esquema vidaliano de los géneros de vida imperantes desde comienzos del siglo XX. Desde la década de los ochenta, surgieron estudios de geografía humanística, geografía de las representaciones, geografía del espacio vivido y la etnogeografía. En la década de los noventa, aparecieron estudios relacionados con paisajes, representaciones, conocimiento geográfico, percepciones y territorialidad. La mayor parte de estos estudios se publicaron y publican en la colección “*Geographie et Cultures*”. Como logros de estos estudios destacó una nueva conceptualización y resignificación de las regiones, así como también la aplicación de métodos cuantitativos en geografía humana y la comprensión de las culturas como expresiones geográficas⁵².

En el mundo anglosajón y francófono, este tipo de producciones hacía prácticamente imposible diferenciar la geografía cultural de la geografía humana, toda vez que los estudios asociados a la gran geografía (la geografía humana) tenían por objetivo analizar y replicar problemas culturales, estudiar la diversidad paisajística y cultural, los géneros de vida y la identidad de personas y países que se encontraban en los extramuros o en las antípodas de los mundos conocidos. Fueron insumos relevantes en este tipo de reflexión las tesis de Pierre Bourdieu acerca de los tres estados del capital cultural (Bourdieu, 1984), que modificó el enfoque decimonónico muy cercano a las ciencias naturales, concentrado en las relaciones ser humano medio, hacia posturas que consideraban factores sociales, económicos, perceptuales (Capellà & Lois, 2002, p. 11).

⁵² El diseño de los estudios culturales se ha nutrido de un nuevo giro en materia del concepto de cultura, empresa en la que son notables los aportes de la sociología y de la antropología. Esta ya no se mira como un capital estático, construido, si no que más bien como una esfera permanentemente creativa. Esta consideración perfila enfoques que se distancian de los inicios historicistas o que, considerándolos, plantea el estudio de nuevos temas (Luna García, 1999).

Por lo tanto, la geografía cultural, más que definir un objeto de estudio en sí misma, representó una forma como algunos geógrafos entendieron y miraban a la realidad y a las lógicas espaciales que derivaban de la acción (o la simple existencia) de determinados objetos y sujetos.

Estas nuevas vertientes implicaron un retroceso en la marcha de la geografía por cuanto (desde las ciencias sociales) incorporaron en esta ciencia a un conjunto de temas puramente culturales, (como es el caso, a nuestro juicio, del enfoque de V. Berdoulay), que al estudiar la realidad humana desde un enfoque esencialmente antropológico perdió de vista las connotaciones espaciales del fenómeno (Berdoulay, 2000). A lo anterior se sumarán otros enfoques que vinculan a la geografía con la sociología, (con el consecuente abandono de las dinámicas de carácter distributivo – espacial como recurso explicativo de los hechos analizados).

Esta mirada está aún presente, a propósito de estudios culturales, en gran parte del Globo; la geografía cultural en nuestros días más que una disciplina autónoma, trata más bien de una propuesta epistemológica, una mirada, acerca de un conjunto de objetos materiales e inmateriales, valores, valoraciones y subjetividades que se comportan territorialmente en una lógica digna de ser desentrañada, analizada y explicada con el fin de dimensionar adecuadamente el peso real y simbólico del territorio sobre la configuración identitaria de individuos y colectividades, paisajes y estereotipos relacionados con el espacio geográfico (Tuan, 2007).

En la línea humanista más distante de los enfoques tradicionales, el objeto de estudio de la nueva geografía cultural tuvo que ver con el abordaje de la irrupción de nuevas pautas (postmodernas) culturales en las grandes urbes, los modos de vida en las inmediaciones de la ciudad (estudio de los modos de vida en ámbitos periurbanos), el comportamiento espacial del ocio, los procesos de aculturación, segregación, exclusión, hibridación, etc. Todos estos procesos tendrían lugar en una sociedad fragmentaria, de suyo excluyente, postmoderna, dadaísta; en esta línea de comprensión de la sociedad, la geografía cultural rompe con el diálogo que ancestralmente mantenía con la historia y se aproxima a la

geografía social (de vertiente ratzeleana) y con la sociología. Destacan en esta tendencia los trabajos de D. Cosgrove (Cosgrove D. , 1998), C. Philo (Philo, 1999) y P. Jackson (Jackson, 2000).

En América Latina, la producción de geógrafos y geógrafas de investigaciones asociadas a esta vertiente es profusa, en especial en Argentina, México y Brasil⁵³; coinciden en situar a la geografía en las fronteras o definitivamente en las ciencias sociales y que aportan enfoques específicos al estudio de las relaciones entre individuos – sociedades y territorio, el análisis de las transformaciones territoriales producidas por el capitalismo, la construcción de identidad y las vinculaciones entre este proceso y las dinámicas territoriales, formas geográficas de producción (y reproducción) cultural, las variables espaciales asociadas a la cotidianidad y a las prácticas sociales, entre otros aspectos. La religión tiene un lugar secundario en este tipo de investigaciones. El objeto de estudio de esta “*New Cultural Geography*” *varía a aspectos tales como “comprender la interpretación simbólica que los grupos y las clases sociales dan al entorno, las justificaciones estéticas o ideológicas que proponen y el impacto de las representaciones acerca de la vida colectiva”* (Flores, 2007, pág. 5). Lo anterior puede ser interpretado tanto como un avance o como un retroceso. Avance, en tanto significa darle compromiso social a los estudios geográficos, lo que aporta a la pertinencia de todo quehacer científico y retroceso por cuanto la geografía renuncia a la posibilidad de autonomía y especificidad asumiendo temas que son también abordados por la historia, la sociología (especialmente la crítica) y la antropología. Esta cuestión, la superación de las disciplinas o la superación de estancos epistemológicos en función de la consecución de objetivos temáticos, es un hecho que identifica a la Postmodernidad.

A la luz de las teorías postcoloniales (Rodolfo Kusch, Enrique Dussel, Walter Mignolo, Samuel Escobar, entre otros) surgió a fines de los noventa el concepto de “*geocultura*” (Kusch, 1976), el cual dio pie a una serie de estudio geoculturales que abordaron la relación

⁵³ En el concierto latinoamericano destacan los trabajos de Lobato Corrêa, Rosendalh, Zuzman, Lindón, Hiernaux, entre otros.

territorio – ideología o, dicho de otro modo, el carácter situacional de toda reflexión y el análisis de cómo las formas territoriales influyen en el producto (mentifactos) ideología y en la identidad. El concepto geocultura proviene de la fusión entre los paradigmas post colonial, post moderno y post estructuralista, aplicado al espacio americano en general y a las urbes en particular (Kusch, 1975).

Algunas Conclusiones referidas a la nueva geografía cultural y al giro cultural

En función de la evolución descrita, podemos señalar que:

- El giro cultural tendría que ver con la emergencia de una nueva generación de geógrafos con compromiso político formados durante la Guerra Fría y que se avocaron al estudio de problemas culturales desde la geografía, lo cual parece ser un desafío que no puede ser evadido por una ciencia que pretende solucionar problemas sociales relevantes buscando nuevos enfoques, metodologías y preocupaciones. En esta materia Hiernaux y Lindón nos sugieren que: “... para la construcción del nuevo edificio teórico sobre el espacio, la geografía necesariamente debe incluir la dimensión cultural” (Lindón & Hiernaux, Introducción La geografía humana: un camino a recorrer, 2006, p. 9).
- Si se incorporaron a la geografía los ya mencionados factores culturales, estaríamos haciendo geografía humana con énfasis en lo cultural . Al respecto, Fernández señala que: “*llamamos geografía cultural a una manera de estudiar el espacio y no a una rama de las ciencias geográficas (sic) más que un área de conocimiento, es una posición desde la cual observa el investigador*” (Fernández, 2006, p. 220). Anderson, K; Domosch, M; Pile, S; Thrift, N, plantean que “*la geografía cultural es un estilo de pensamiento que reúne una amplia variedad de cuestionamientos y de maneras de responder a ellos [...]. Lo cultural ha modificado lo geográfico, haciendo posible estudiar cada vez más “cosas”, pero también, sometiendo cada vez más cosas a escrutinio. De alguna manera, pues, se trata de la democratización del entendimiento, de la posibilidad de mirar al mundo por las diferencias que coexisten en él y de aprender de ello. La geografía cultural es, pues, un controvertido terreno para el*

debate [.....]. Resulta mejor que la entendamos como una serie de compromisos intelectuales – y de suyo políticos – con el mundo [...]. Dicho terreno no está cerrado ni impone límites precisos al esfuerzo académico, sino que más bien está abierto y constituye un comprometido estilo de pensamiento” (Fernández, 2006, p. 229).

- De lo anterior deducimos algunas fortalezas de la geografía cultural con respecto a la geografía humana, de la cual la primera sería un “giro” (cultural), un matiz, un énfasis ya que la geografía cultural está lejos de descripciones homogeneizantes y totalizadoras y recupera aquello propio del Romanticismo y de la Geografía Clásica, la curiosidad por el otro, ahora enmarcada en el profundo interés y respeto por lo diverso como un igual dialogante. Estas potencialidades representan un puente para insertar a la geografía en líneas epistemológicas contemporáneas de las ciencias sociales, donde son cada vez mayores los enfoques que reconocen la otredad y la diferencia al interior de los cuerpos sociales. Así, desde la geografía cultural, entendida en lenguaje postmoderno, podemos abordar el estudio de las minorías religiosas en tanto representan esas diferencias que forman parte de sociedades cada vez más fragmentarias, eclécticas y en algunos casos contradictorias.
- Resulta sorprendente el hecho de que en el análisis geográfico, en muchas circunstancias, desaparece el ser humano como agente en beneficio de la cultura. Las causas de esta invisibilización se pueden encontrar en la historia misma de la geografía, que ha variado sus paradigmas destacando primero a la racionalidad como propiedad espacial fundante y evolucionando a la actual consideración de su capacidad (y preferencias) en el consumo. De hecho, una de las pistas elegidas por la geografía cultural para comprender la acción antrópica han sido las preferencias y aptitudes que pasan de lo individual a lo social y viceversa, las que se integran sistémicamente y que influyen en la identidad.
- La geografía cultural hace oportuna la reflexión acerca de las fortalezas y debilidades de la interdisciplinariedad en la vida y evolución de las ciencias. ¿Puede la geografía coincidir con otras en los temas que investiga sin perder su esencia y

enriquecerse al mismo tiempo? ¿Puede la geografía competir en igualdad de condiciones con el urbanismo, la sociología y la economía política? Si ambas respuestas son afirmativas la geografía cultural más que ser un giro o un nuevo paradigma de la geografía humana, la supera y se ha transformado en una subdisciplina diferente y específica (Wagner, 2002).

- Existiría una sola geografía cultural, aun cuando en su avance podemos distinguir dos aspectos que originan la sensación de que hubiese más de una. El primero es que es posible discernir dos versiones que se emparentan con la geografía alemana y con la francesa, por cuanto el resto de las tradiciones (anglosajona en general, estadounidense en particular, latinoamericana, europea, entre otras) ha adoptado como propias una de estas líneas o presenta ribetes mayoritarios que las vinculan con una de ellas. Un segundo aspecto anida en la diferenciación realizada por algunos autores entre una geografía cultural “clásica – saueriana – berkeleyana” y la “nueva” geografía cultural. Desde los ochenta ha estado aconteciendo una suerte de alianza estratégica entre los estudios culturales y la geografía, especialmente en el mundo anglosajón .
- Con el advenimiento de la nueva geografía cultural, se incrementaron las distancias entre lo que hacen y piensan los geógrafos anglosajones, (más influenciados con una teoría social crítica) del resto del mundo (que hemos bosquejado como tradiciones académicas), donde son más fuertes y frecuentes las alusiones e influencias a Sauer y Vidal de la Blache) y que manifiesta el permanente conflicto entre tradición y cambio que nutre permanentemente a la discusión epistemológica con todo lo que esto implica en las formas como se comprende la acción individual y colectiva del ser humano en el medio .
- Como se puede deducir del análisis del paradigma geocultural y del giro cultural, la geografía cultural se desarrolla en una peligrosa frontera epistemológica que la aproxima al determinismo; para el caso del marxismo aplicado a la geografía, conduce a una especie de determinismo económico, donde la dinámica económica

explica los actos y relaciones espaciales; este esquema, lejos de ser superado por los geógrafos culturales, es complementado con un determinismo cultural ambientado en un discurso que releva la dimensión subjetiva del espacio. La geografía cultural permite la superación de un conjunto de limitaciones que posee el análisis marxista, especialmente en lo concerniente a las relaciones entre economía y cultura, ya que ambas variables exigen el mismo énfasis cuando son abordadas.

- A nivel mundial la Geografía Cultural se ha consolidado como un campo específico de la geografía, no sólo de la geografía humana. Probablemente las razones por las cuales se ha posicionado tienen que ver por una parte con el valor que le ha asignado a la cultura, ya que la mayoría de los problemas urbanos que enfrentamos son en alguna medida culturales y segundo por la posibilidad de integrar distintas metodologías al análisis de problemas que hasta ahora la geografía sólo había abordado excepcionalmente. Por último, ha integrado a la geografía a las ciencias sociales al amparo de los estudios culturales y ha permitido un fluido diálogo interdisciplinar con otros ámbitos que, lejos de desdibujar a la disciplina, le han permitido demostrar su ductilidad y pertinencia, por ejemplo a causa de la recurrencia a fuentes de investigación geográfica, tales como la narrativa, la memoria y el control cultural en las percepciones espaciales sin contrapesos más objetivos y/o cuantitativos provoca una inclinación esencialista, descriptiva, postmoderna de la geografía humana; la sensación de que permanentemente se estarían resignificando problemas y que se estaría renovando la geografía cultural, aproximando sus estudios a la etnografía, sociología e historia y porque los estudios culturales han sido desarrollados reconociendo el compromiso político que distancia al analista espacial de la necesaria objetividad científica, patrimonio relevado por las líneas más clásicas y tradicionales de la geografía.
- La duda que aún mantiene el giro cultural puede sistematizarse como un la necesidad de que adopte un pronunciamiento más decidido acerca del paisaje y del espacio geográfico. Probablemente este problema pueda zanjarse madurando

concepciones más objetivas de espacio sin dejar de lado las dimensiones subjetivas que la han nutrido desde la década de los ochenta.

La religión en el contexto de la Nueva Geografía Cultural

La nueva geografía cultural aplica a los estudios dos enfoques, uno interpretativo y otro posmoderno. El primero utiliza métodos propios de la antropología y de la historia para la interpretación de la cultura y de la sociedad. El segundo, discute los aspectos subjetivos y objetivos de la realidad y del espacio geográfico, aportando así a la reconceptualización de territorio, paisaje, identidad, lugar, la dimensión política de los procesos de aprehensión de los lugares, la espacialidad del poder, discursos y acciones espaciales, etc.

El enfoque interpretativo concibe a la religión como un fenómeno social que permite la comprensión de aspectos más complejos de la cultura y de la ciudad que se expresan geográficamente; en cambio, el enfoque posmoderno se centra en discusiones epistemológicas acerca del espacio, sus características y propiedades; estudia a la religión como un agente que promueve forma específicas (pudiendo ser objetivas o subjetivas) de percibir la realidad, modificarla y de comportarse espacialmente. *“Al espacio lo tratamos generalmente como un atributo objetivo de las cosas que pueden medirse y, por lo tanto, acotarse. Desde luego, reconocemos que nuestra experiencia subjetiva puede llevarnos al ámbito de la percepción, la imaginación, la ficción y a la fantasía, que producen espacios y mapas mentales como tantos otros espejismos de la cosa presuntamente ‘real’ y también descubrimos que diferentes sociedades o subgrupos poseen diferentes concepciones, aunque sin embargo existe un sentido englobante y objetivo del espacio”.... “... no se puede atribuir significados objetivos al tiempo ni al espacio con independencia de los procesos materiales, por lo que las concepciones objetivas del tiempo y del espacio, se han creado necesariamente a través de las prácticas y los procesos materiales que sirven para producir la vida social”* (Harvey, 1998, p. 126).

De lo anterior se deduce que para una concepción adecuada de espacio geográfico es necesario adoptar posiciones subjetivistas u objetivistas que le resten materialidad ni tampoco imaginación, representación, experiencia y utopía. En virtud de lo anterior, si la geografía pretende abordar el estudio de las manifestaciones espaciales del fenómeno

religioso debe considerar procesos relacionados con la percepción, el desarrollo de la experiencia de la espacialidad y la construcción de imaginarios. Todos estos aspectos tienen un nicho epistemológico tanto en los nuevos estudios culturales como en aproximaciones geográficas marxistas y neomarxistas (Cosgrove D. , 1998) que poseen métodos para observar, describir, analizar y explicar una realidad histórica, temporo – espacialmente irrepetible en la cual tienen lugar conflictos de poder, procesos de reproducción social, lógicas de dominación y agenciamientos (Giddens, 1997).

•

TERCERA PARTE: SANTIAGO DE CHILE: DE LA CIUDAD UNIRRELIGIOSA A LA METRÓPOLI PLURIRRELIGIOSA (1541 – 2012)

Se presentan a continuación cuatro capítulos en los cuales se analiza la evolución socioespacial de la ciudad de Santiago a partir de la distribución geográfica de los templos que se localizaron en la ciudad de Santiago desde 1541 hasta nuestros días.

Sostenemos que la instalación de las edificaciones religiosas en distintos sectores de la ciudad se relaciona con la vida rutinaria de los habitantes, sus cosmovisiones y las lógicas de poder que configuraron la realidad socioespacial a través de la historia.

Nos propusimos analizar la evolución de la distribución geográfica de los templos religiosos mediante la identificación de algunos hitos sociopolíticos que actúan como rupturas naturales en la forma de pensar y vivir la ciudad de los habitantes y de las fuentes sociales de poder que regulaban las relaciones entre los distintos grupos sociales que compartían (o no) el espacio urbano.

Por lo anterior, cada capítulo representa un período y en su estructura interna se procede a un análisis de temáticas generales que influyen en la distribución geográfica de los templos, la cual se analiza en una segunda parte. Acompañan al texto cuadros y figuras que respaldan los juicios y tendencias presentadas.

CAPÍTULO V: SANTIAGO DE CHILE: DE CIUDAD CONVENTUAL A CIUDAD ABIERTA. 1541 – 1820

La ciudad de Santiago de Nuevo Extremo fue fundada oficialmente por Pedro de Valdivia el 12 de febrero de 1541 en el marco del proyecto colonizador y evangelizador hispánico en América que concebía a las ciudades como ejes estructurantes de la ocupación de territorios, adoctrinamiento de los naturales y símbolos del catolicismo de la Contrarreforma imperante. Por esta razón, Santiago adquirió un carácter cerrado y conventual que le acompañó hasta bien entrado el siglo XIX, cuando el imaginario religioso y monárquico comenzó a conflictuar con el ideario republicano y ciudadano.

La necesidad de producción de espacios públicos, la modernización de la ciudad y la transformación de las prácticas rutinarias de los distintos grupos sociales influyeron en la generación de una ciudad abierta, que durante el período de estudio nunca perdió la clave religiosa como configuradora de su realidad.

A lo largo de este capítulo analizaremos la evolución socioespacial de la ciudad de Santiago, relacionando los grandes procesos que afectaron a la ciudad con la magnitud y características de la religión que llegó con el conquistador hispano, acompañó al mestizo y evangelizó al chileno naciente.

Nos detendremos también en el proceso de transformación del orden socioespacial unirreligioso que derivó en el escenario plurirreligioso que caracterizó a las ciudades latinoamericanas y chilenas durante el siglo XIX

Santiago, de ciudad fuerte - conventual a la capital de la República (1541 – 1647)

El 12 de Febrero de 1541 comenzó oficialmente la instalación de población castellana en la cuenca del Mapocho junto a los signos de la fe. En esa fecha Pedro de Valdivia tomó posesión de la tierra, indicando que *“a doce días del mes e Febrero de mil e quinientos e cuarenta e un año fundo esta ciudad en nombre Dios y de su bendita Madre y del apóstol Santiago, el muy señor del Magnífico Señor Pedro de Valdivia, teniente de Gobernador y Capitán General de las provincias del Perú, y por S.M y púsole nombre a la ciudad de Santiago del Nuevo Extremo, y a esta provincia y sus comarcas, y aquella de que S.M fuese servido que fuese una gobernación, la provincia de Nueva Extremadura”* (Thayer Ojeda T. , 1905, p. 133)

El acto fundacional siguió los postulados de la Real Cédula de 1523, que ordenaba a los peninsulares repartir los territorios urbanos americanos *“por sus plaza, calles y solares a cordel y regla, comenzando desde la plaza mayor y sacando desde las calles a las puertas y caminos principales, y dejando tanto compás abierto cuando que aunque la población vaya en crecimiento, se pueda siempre proseguir y dilatar en la misma forma”* (Vicuña Mackenna, 1869, p. 39). La legislación citada disponía además que el trazado de la ciudad se estableciera en plano ortogonal o damero, según la costumbre que se había instalado desde la España medieval tras el proceso de conquista y la necesaria fundación de nuevas ciudades cristianas. El damero, a juicio del legislador, permitía la adecuada representación de la jerarquía social y proporcionaba una forma de separación entre indígenas, criollos y peninsulares por calles, plazas y manzanas. También era un modelo coherente con el imaginario de organización y orden que acompañaba al peninsular de este siglo (Rama, 1998), permitiendo la asociación entre los símbolos del poder conquistador, resultado de la fusión entre el Estado monárquico y el catolicismo barroco de la Contrarreforma.

La ciudad y los templos americanos de los siglos XVI y XVII, expresión del simbolismo religioso católico barroco español

En 1615 se publica el texto “Nueva Cronica y Buen Gobierno” de Felipe Guamán Poma de Ayala; este texto reporta la presencia de imaginarios urbanos del período que nos ocupa en el espacio amerindio; en los dibujos 42 y 380 el autor representa tres dominios urbanos: Perú, Castilla y Santiago de Chile, como ciudades amuralladas que contienen templos (ver figura 7⁵⁴); las murallas aluden a la vulnerabilidad y a la sensación de peligro del conquistador que se siente amenazado e inseguro y el templo a la protección de una divinidad que aprueba y apoya este proyecto. Además, una ciudad sin templo, no es un espacio donde se exprese adecuadamente la civilización (Romero, 1994).

Las imágenes representadas en la figura 7 no están conectadas por caminos o vías fluviales y no se evidencia mayor consideración acerca del entorno en la cual están dispuestas. Al pie de esta figura se consigna la inscripción “Pontifical mundo/ Las Indias del Perú en lo alto de España/Castilla en lo debajo de las Indias/Castilla. En esta figura quedan evidenciadas una serie de consideraciones teológicas acerca de los dominios urbanos que se consolidaron durante el medioevo europeo, entre las que destaca la obra de Santo Tomás de Aquino, quien en su obra “*De Regimine Principum*”, alude al arte de construir las ciudades.

Este texto se inspiró en las enseñanzas del arquitecto romano Vitrubio, quien a su vez también influyó en los arquitectos del Renacimiento, y, por ellos, en la construcción de muchas ciudades de aquella época, especialmente en América (Comblin & Calvo, 1972, pp. 10 - 11). A través de Santo Tomás, “*las instrucciones de Vitrubio formaron parte de las famosas Ordenanzas que los reyes de España enviaron a los Conquistadores de su imperio de América en materia de la fundación y construcción de ciudades*”. (Comblin & Calvo, 1972, p. 11)”.

También se reflejan los principios tomistas en la “*Instrucción sobre nuevos descubrimientos y poblaciones*”, emitida durante el reinado de Felipe II en 1573. En esta disposición se pretende

⁵⁴ La figura 7 corresponde al dibujo 42 y la 8 al dibujo 380 del texto señalado. Ambos aluden a un tipo específico de ciudad, entre ellas Santiago, que tenían aspecto de fuertes y con presencia de edificios religiosos, representados en las torres y cruces.

relevante a los templos en el dibujo urbano y la consideración de la ciudad como un núcleo desde el cual se debía producir la evangelización. En este sentido, la figura 8 representa a Santiago como una ciudad amurallada completamente. Se aprecia el rol organizador de la Plaza Mayor con respecto al resto de la trama urbana. La Plaza se encuentra rodeada de edificios, residencias y templos.

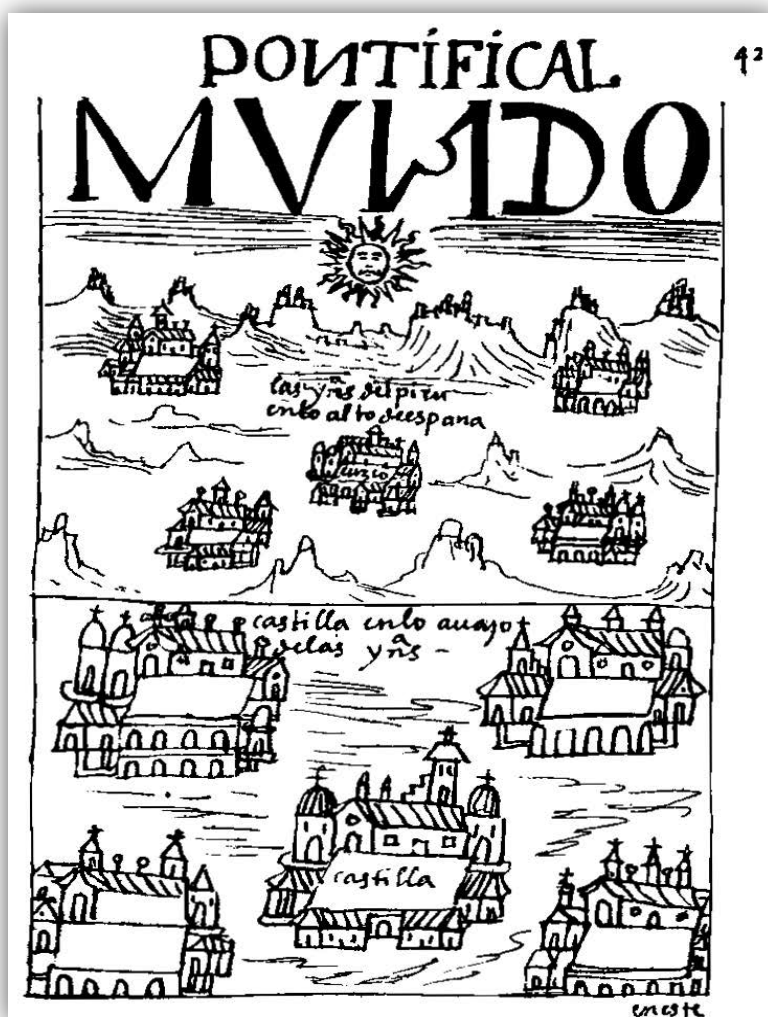
En las figuras 7 y 8 destaca la profusión de templos y el protagonismo de este tipo de edificaciones considerando la magnitud de los asentamientos dibujados por Guamán Poma de Ayala. Lo anterior se puede asociar: (1) al hecho de que una ciudad amurallada otorga seguridad a los habitantes, reforzada por la divinidad que se instala en el templo, (2) al rol colonizador de las congregaciones religiosas con respecto a los espacios urbanos y (3) al interés de estos grupos por ocupar los sectores más visibles y seguros de la ciudad, entre otros aspectos.

En los dibujos de Guamán Poma de Ayala se expresa el imaginario de cielo (también del infierno) que la iglesia católica española medieval instaló en las tierras que conquistó la monarquía, sustentado en signos urbanos (Mc Dannel & Lang, 1990), a lo que se sumaba el empleo del intelecto (que, por cierto, desde los griegos se pensaba que se desarrollaba más adecuadamente en la ciudad) (Sennett, 1997) y el amor (Marin, 1978, p. 120).

El peso del símbolo ciudad en los imaginarios celestiales desde el medioevo europeo en adelante, se explica en la obra de San Agustín de Hipona, “la Ciudad de Dios” y en el énfasis urbanizador del proceso de reconquista española y al resurgimiento urbano que experimentó Europa Occidental entre los siglos XV y XVI (Gisbert, 2001). Los escritores religiosos europeos primero y americanos después, comenzaron a describir al cielo como una ciudad, superando las imágenes paradisiacas de un jardín que se mantendrán para posteriormente dominar con nuevos bríos en el mundo (Delumeau, 2005) y en América (Gisbert, 2001).

Como se puede apreciar en las figuras 7 y 8, las urbes materiales son representadas como ciudades celestiales y el paraíso como una llanura que las separa, imágenes que fueron exportadas por las órdenes monásticas desde Europa a los nuevos dominios (Delumeau, 2005).

Figura 7: las ciudades en Perú y Castilla, según Guamán Poma de Ayala
(1615)



Fuente: (Guamán Poma de Ayala, 1993, p. 34)

Figura 8: Santiago de Chile, representada como ciudad fuerte por
Guamán Poma de Ayala (1615)



Fuente: (Guamán Poma de Ayala, 1993, p. 237)

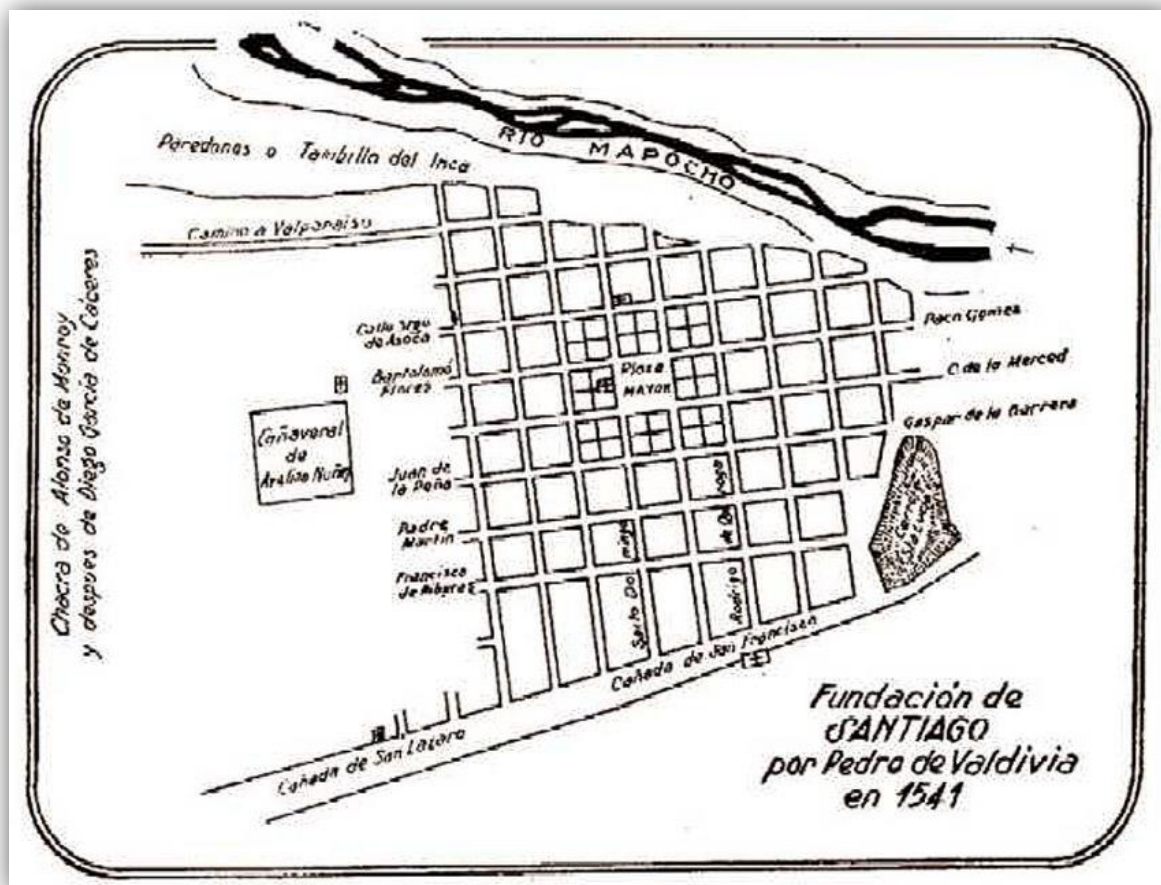
En razón de estos imaginarios, los monasterios americanos originalmente se construyeron en las periferias de los núcleos de civilización, asociando este tipo de edificaciones con terrenos donde los monjes practicaban la agricultura con reminiscencias tanto a las reglas de San Benito y la vida relatada en el libro de Génesis anterior a la caída (Romero J. L.,

2004). En los monasterios se practicaba el trabajo y la contemplación; en los templos, radicados en las ciudades, tenía lugar el rito. En la medida que las ciudades crecieron, los monasterios o conventos periféricos comenzaron a ser capturados por la mancha urbana. También ocurrió que al incrementarse la prosperidad entre los habitantes de las urbes americanas, las congregaciones fusionaron sus objetivos evangelísticos con la búsqueda de cercanía con el poder, razón por la cual se instalaron en las cercanías de las residencias de los grupos dominantes; en el caso de Santiago, alrededor del casco urbano fundacional.

Si consideramos el plano de Gamboa (figura 9), las representaciones de Guamán Poma de Ayala (figuras 7 y 8), las investigaciones de Martínez (2007), Rosas & Pérez (2012), Rosas (2013), podemos concluir que en este período, la ciudad de Santiago respondía al tipo de ciudad fuerte, conventual y cerrada. Además, queda evidenciado la influencia del catolicismo en la morfología de la naciente capital de Chile.

Al respecto, Romero (2004) plantea que *“la ciudad latinoamericana comenzó, la mayoría de las veces, siendo un fuerte”* (Romero, 2004, p. 48), situación que se da también en Santiago, *“donde el plano fundacional corresponde a una trama precaria, elemental y en la que se han fijado fronteras con el entorno inmediato y territorio circundante de la cuenca de la ciudad. Santiago, desde sus inicios, operó más como un campamento militar concentrado en pocas manzanas, que como una ciudad, debido al aislamiento de la ubicación de la planta de la ciudad; zonas de control y contención requeridas, dado los frecuentes ataques. Por lo tanto, el asentamiento inicial, ha de ser visto como un lugar singular en la geografía y topografía, circunscrito a un reducido número de manzanas y calles, dentro de la cual destacan las edificaciones religiosas”* (Rosas & Pérez, 2013). De la anterior cita se desprende el rol preponderante de los templos como función urbana asociada a la residencial; esto, por cuanto se concebía a las urbes como un escenario propicio para el desarrollo económico y cultural, y también para el éxito de la evangelización, ya que permitía el control tanto del territorio como de los habitantes por parte de la metrópoli (Salinas & Valenzuela, 2002).

Figura 9: La Plaza Mayor de Santiago y su entorno en 1541



Fuente: (Martínez, 2007, p. 25)

El 07 de Marzo de 1541 tuvo lugar el primer Cabildo, institución que aglutinaba a los españoles avecindados, en el cual se eligen diversos cargos (Alemparte, 1966); Pedro de Gamboa fue nombrado alarife por cuanto *“los pobladores de esta ciudad tienen necesidad de tener solares y chacras señaladas, i que la medida que han de tener, i para esto, para repartir las aguas para regar los panes, i mandar hacer acequias, i repartir por orden para que si alguna acequia se quiebre remedie, e las aguas anden como anden vertidas por las calles de esta ciudad”* (Rosales, 1989, p. 57). Los vecinos que habían tenido una participación más destacada en la empresa de conquista obtuvieron espacios para levantar sus residencias más cercanos a la plaza mayor, por lo cual, desde este topónimo, se estructuró un modelo de asignación de propiedades

(manzanas y solares) cuya posición y extensión reflejaba en su topografía la distribución de recursos, capital simbólico, capital social y prestigio (Rama, 1998).

En la figura 9 se aprecia el trazado urbano definido por el alarife Gamboa⁵⁵; Santiago no es más que un campamento (bajo la lógica de un fuerte instalado en terrenos no pacificados), cuyos límites iniciales eran la Cañada (Alameda), el Cerro Santa Lucía, el río Mapocho y las chacras del sector del Cañaveral de Núñez o de Saravia (hoy barrio Brasil) (De Ramón, 2000; pág. 26 - 32).

El trabajo de Gamboa (figura 9) reflejaba tanto las disposiciones de la Corona española como el imaginario del conquistador que coincidían en que el descubrimiento y apropiación del entorno se realizaba avanzando hacia la periferia desde la plaza mayor (Alemparte, 1966). Dicho de otro modo, lo que expresa este diseño original es la necesidad de organizar el damero con referencia a objetivos de seguridad y de ocupación efectiva del espacio en virtud de los recursos con que disponían los nuevos habitantes de la cuenca del Mapocho (Vicuña Mackenna, 1869, pp. 11 - 14), que debían ponerse al servicio de la solución al problema de la inestabilidad del emplazamiento a causa de los embates de los indígenas de la región y por las demandas de espacio que surgieron tan pronto como se instaló la urbe.

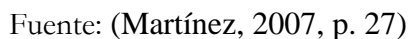
El plano damero era también solución para el trazado de los deslindes apoyado por un sistema de acequias que al penetrar las manzanas, se dividían en los brazos de acuerdo a la cantidad de edificios que demandaban este tipo de infraestructura sanitaria (Ibarra & Barrientos, 2011, p. 96); algunas reforzaban al damero escurriendo por uno de sus lados, o bien, produciendo la línea que daría origen a su trazado.

⁵⁵ No existe evidencia documental directa del trazado original de Santiago. El trabajo del alarife Gamboa puede deducirse de las concesiones u otros tipos de actos jurídicos del Cabildo, crónicas de viajes, estudios históricos, escrituras testamentarias, protocolos de escribanos, sistematizados y transformados en croquis por los historiadores José Pérez García y Tomás Thayer Ojeda (1905), que contiene una cartografía de la cual hemos obtenido la mayor parte de la información presentada (Thayer Ojeda, 1905)

Hacia 1550 el tejido urbano presentaba como características siete casas que se habían construido en los alrededores de la Plaza Mayor, en un contexto espacial que no había cambiado muy sensiblemente. En la figura 10 es posible observar los loteos de terreno que rodeaban al área urbana original; esta representación refuerza el análisis ya realizado según los aportes de Thayer Ojeda (1905) referidos a que la ciudad de Santiago en la primera mitad del siglo XVI, no se extendía más allá de un cuadrilátero de ocho por nueve manzanas, donde las más importantes eran las que rodeaban a la Plaza Central, cuyos límites eran el cerro Santa Lucía y La Cañada de San Francisco. (Thayer Ojeda T. , 1905, p. 22).

En las 72 manzanas que consigna la figura 10 se distribuían 166 solares (cuatro solares en cuarto de manzana), excluida la plaza central. Según Thayer Ojeda (1905), entre 1541 y 1552 se habían otorgado diez solares, seis a compañeros de Valdivia, lo que ratifica que la traza primitiva no superó las ocho manzanas en torno a la plaza (Thayer Ojeda T. , 1905, p. 24). Los otorgamientos de solares aumentaron a 166 en 1575, lo cual evidencia el lento crecimiento del casco urbano durante la segunda mitad del siglo XVI, al ritmo de ocho solares por año entre 1541 y 1572 (Thayer Ojeda T. , 1905, p. 21); el ritmo de lento de crecimiento es ratificado por Armando de Ramón (2000), quien señala que “*hacia 1558 no habían aún 40 manzanas pobladas y hubo que esperar a 1580 para que la totalidad de la traza urbana designada estuviese por lo menos totalmente repartida*” (De Ramón, 2000, pág.31).

Santiago entre 1552 y 1575



186

Figura 11: Imaginario de orden y progreso en función del damero en un croquis de Santiago de 1600



Fuente: (Thayer Ojeda T. , 1905)

Otro aspecto representado en la figura 11 es el carácter de los conquistadores; los hispanos avecindados en Santiago experimentaban el sentimiento de poseer una esencial otredad (Tuan, 2003), expresada en la separación de espacios mediante manzanas, calles y edificios de culto y la configuración de una ciudad cerrada (Rosas & Pérez, 2012), siendo espacios referentes el plano damero, la plaza y la iglesia mayor. Estos mojones urbanos eran el modo como se expresaba el orden y el progreso que caracterizaba a todas las realizaciones de la monarquía, patrona de la iglesia, divulgadora de la fe, civilizadora y fundadora de ciudades (De Solano, 1990).

Tal organización daba cuenta de la sensación de vulnerabilidad que experimentaban los primeros habitantes, sometidos a la necesidad de consolidar su presencia en este lugar, amenazada por la población indígena del entorno, (como lo corrobora en el asalto a la ciudad el 11 de septiembre de 1541). Dicha sensación reflejada en la ilustración de Santiago de Guamán Poma de Ayala tratada anteriormente a propósito de la figura 2, explicaba la existencia de una plaza mayor (que podía utilizarse tanto para ceremonias como para el desarrollo de ensayos o escaramuzas militares), calles y manzanas rectangulares (que permitían una mayor visibilidad, tránsito y control).

Destaca además en la figura 11 la relevancia y centralidad con la cual se dibuja a la Plaza mayor (tanto en la orientación del plano como en la ausencia de color: Esto tendría que ver con su valor simbólico (Schlögel, 2007) (referente para el trazado, expresión de los poderes que justifican y realizan la empresa de conquista) y con su utilización práctica como espacio seguro de encuentro, protegido por el resto de las construcciones que se iban levantando. Este modelo de ciudad fuerte se mantuvo sin mayores cambios hasta la primera mitad del siglo XVII, período en el que la profusión de templos y congregaciones en un territorio más o menos pacificado dio paso a la ciudad conventual.

La identidad peninsular (conquistadora en general y el clero en particular) produjo dinámicas de emplazamiento (referidas a la instalación de edificios al interior de la ciudad que se estaba construyendo) y desplazamiento (relacionadas con la evangelización del entorno, procesiones u otras expresiones de religiosidad), que le dieron un carácter conventual a la ciudad, el que se mantuvo aun cuando esta se expandió y recibió nuevos tipos de residentes (indígenas, criollos, entre otros), expresado en elementos territoriales, imaginarios prevalentes, disposiciones legales, relaciones de producción emergentes, religión e impacto sensorial de las casas, calles, manzanas, barrios, espacios privados y públicos. Las imágenes de ciudad eran un modo como la imaginación aumentaba los valores de la realidad; junto a la percepción, eran un recurso que paradójicamente permitió la superación de la desconexión, paso previo según Tuan (2003) para el reforzamiento de una identidad común entre individuos que compartían un mismo proyecto en un contexto territorial determinado (Tuan, 2003, p. 54).

Al interior de la naciente ciudad se constituyeron zonas o esferas de vida separadas en las que las personas que habitaban en su interior eran conscientes de que en otras edificaciones se realizaban otras actividades por parte de personas sentidas como iguales (Tuan, 2007, pp. 69 - 71) y que confluían en la ejecución de determinados actos (como los religiosos) en espacios que operaban en virtud de la diferencia que se pretendiera relevar. Las casas, la de Dios y la de los hombres, eran cuerpos (en sentido de unidad, totalidad, integridad, coherencia intrasistémica) y diversidad en la unidad (Eberhardt, 1916), elementos fundamentales para la generación de un proyecto e identidad común⁵⁶.

Algunos grupos humanos definen su esencialidad a partir de este tipo de categorías y determinan su origen y proyección (Tuan, 2007). Cada grupo resignifica el espacio en función de su unicidad. De alguna manera este mecanismo de diferenciación juega en alguna medida en contra toda vez que puede significar su desconexión o aislamiento (Tuan, 1995). En el caso de Santiago, el proceso de mestizaje y los objetivos de evangelización actuaron como antídoto contra el ensimismamiento de la colectividad como modalidad de reforzamiento de la diferencia (Eberhardt, 1916). Por ende, hasta mediados del siglo XVII, la extensión geográfica de la urbe de la elite conquistadora estaba separada del entorno por iglesias y monasterios, las cuales fueron paulatinamente fagocitadas por el posterior crecimiento urbano (De Ramón, 2000).

El sismo de 1647, la producción de una nueva ciudad

Por si faltase algo para la generación de una identidad urbana que aportara al desarrollo posterior de un tipo específico de nacionalidad, la población santiaguina experimentó a mediados del siglo XVII un sismo que tendría, junto a otros procesos sincrónicos, espacial relevancia en la dinámica que posteriormente adquirió el desarrollo de la ciudad.

⁵⁶ Larraín Ibáñez (2006) señala que la noción de proyecto común, cuyo centro era el compartir un modelo de evangelización y de dominio de tierras, permitió que se constituyera un tipo específico de identidad a los recientemente instalados en la cuenca de Santiago (Larraín, 2001, p. 16) que a nuestro juicio, tenía un importante componente territorial.

1647 representa una inflexión, no sólo a causa de las nefastas consecuencias del terremoto magno, sino que también por la coincidencia entre este suceso y otras calamidades, como fue el caso de la crisis económica de comienzos del siglo XVII. A partir de ese año, tuvo lugar la refundación de la ciudad que culminaría precisamente en el cambio de siglo y que comprometió una parte importante de la riqueza del Estado y de los particulares, las que no pudieron utilizarse para la amortización de los efectos de la crisis económica⁵⁷.

El siglo XVII fue especialmente adverso para el desarrollo urbano de esta ciudad. Primero, por la crisis económica que afectó a esta región del reino español por lo menos en las tres primeras décadas y segundo, por la ocurrencia de un terremoto en el año 1647. La crisis económica se debió a una caída en los precios de los productos que Chile exportaba en el mercado limeño y fue especialmente negativa en los arrabales del Santiago, interrumpiendo cierta especialización productiva que se estaba dando en términos de la aparición en la periferia de la urbe de pequeños artesanos que estaban adquiriendo identidad en virtud de los oficios que desempeñaban; se habían desarrollado barrios comerciales, curtiembres, industrias de paño y de ollas, que pasaron de ser focos de actividades exportadoras a núcleos de pobreza y mendicidad (Vicuña Mackenna, 1869).

La periferia creció tanto en extensión como en población durante la primera mitad del siglo XVII a causa de la paralización de la producción silvoagropecuaria orientada a las exportaciones en los alrededores de Santiago. Desde estas zonas migró hacia la ciudad de mano de obra no calificada que buscaba oportunidades laborales tanto en las faenas de construcción como en el servicio doméstico. Este desplazamiento se incrementó tras el terremoto, por las necesidades derivadas de la reconstrucción.

⁵⁷ Paradojalmente, en 1730, tras la previa ocurrencia de una serie de sismos menores, tendría lugar un nuevo terremoto, que al comprometer los negocios que con mucho esfuerzo habían logrado restablecerse con la metrópoli tras el alicaído siglo XVII, terminó por producir una nueva clase dirigente, compuesta fundamentalmente por mercaderes de diversa magnitud, que aportaría a la instalación de un nuevo modelo urbano afín a sus gustos e intereses (Eberhardt, 1916).

El lunes 13 de mayo de 1647, a las 22:30 horas, sobrevino un sismo de larga duración⁵⁸ que derrumbó la mayor parte de las instalaciones que se habían levantado hasta dicha época y mató entre el 15% y el 25% del total de la población vecindada en la ciudad (De Ramón, 2000, p. 62). Este evento había estado precedido por otros movimientos sísmicos de diversa magnitud, siendo los más significativos los que afectaron a Concepción (1570), Valdivia (1575) y Santiago (1643).

Amunátegui (1882) consigna que “*Los edificios se estremecieron desde los cimientos hasta el techo. Crujieron con un ruido que acrecentó el del terremoto, i aflojaron sus amarras i ligaduras....Muchos empezaron, unos en pos de otros, a venir al suelo....Las torres de las iglesias fueron las primeras que se rindieron a su peso...Todas las casas con rarísimas escepciones, quedaron, o convertidas en montones de escombros que atestaban los sitios donde poco antes se levantaban, o amenazantes de una ruina mas o menos próxima....Grandes peñascos. Algunas de considerable tamaño, se desprendieron del cerro Santa Lucía, i rodaron hasta considerable distancia, causando en el trayecto daños de magnitud....Instantáneamente, i junto con estos horrores, la ciudad toda se vió sumerijida en unas tinieblas que se palpaban, las cuales eran ocasionadas, no solo por el denso i abundante polvo que se levantaba de los edificios derrumbados, sino también por unas estrañas y sombrías nubes que cubrieron el cielo i ocultaron la luna*” (Amunátegui, 1882, p. 306).

El impacto del evento telúrico permaneció en el inconsciente colectivo durante muchos años, junto a una serie de relatos que surgían entre clérigos, monjas y vecinos acerca de la ocurrencia de fenómenos paranormales que habían precedido al terremoto magno y la intercesión de la Providencia (mediante algunas imágenes de los templos locales) durante la ocurrencia del mismo. Los relatos de la época nos reportan que tras el sismo de 1647 se aglutinaron en la Plaza Mayor sobrevivientes que pedían a gritos la concurrencia de sacerdotes con el fin de para confesarse o para prepararse para morir⁵⁹ (Amunátegui,

⁵⁸ Los testimonios de la época nos refieren que habría durado el tiempo que se ocupa en rezar entre tres y cuatro credos.

⁵⁹ Para satisfacer tales demandas, el Obispo dispuso que se instalaran en la Plaza mayor unos cincuenta confesores entre clérigos y frailes, agregando posteriormente otros clérigos con el fin de que apoyaran el

1882, p. 312). Casi todos los templos quedaron severamente afectados, salvo la mayor parte de la iglesia y el convento de San Francisco⁶⁰, la ermita de San Saturnino y la Catedral⁶¹ (Amunátegui, 1882, pp. 559 - 563)

Estos mitos se explican en una común reacción a eventos telúricos por parte de poblaciones agrícolas pre modernas, las que experimentan un despertar espiritual⁶² que deriva en un fuerte entusiasmo para levantar edificaciones religiosas; así ocurrió en Santiago en este período, a pesar de la pobreza y la existencia de otras necesidades de reconstrucción de infraestructura, incluyendo puentes, caminos y residencias. Amunátegui (1882) nos refiere que *“La determinación de reconstruir pronto los edificios destinados al culto divino que adoptaron las autoridades civiles i eclesiásticas de Santiago, fué el medio mas eficaz a que pudieron apelar para hacer abandonar el proyecto de trasladar la población a otro sitio.... Era fuera de duda que los piadosos habitantes no habían de decidirse nunca a alejarse de sus santos patronos”* (Amunátegui, 1882, p. 543).

Los mitos no sólo eran producciones peninsulares, ya que desde antes de la llegada de los españoles, este tipo de eventos ya representaba para el mundo indígena la expresión de un conflicto sobrenatural. En el caso de los Mapuches y Huilliches, que habitaban la Zona centro Sur del país o una manifestación ya sea del enojo o de la voluntad divina, como para la mayoría de las otras etnias que habitaban el territorio nacional. Estas etnias coincidían en la *“valoración de lo suprarreal como realidad última, primordial e indiscutible de las cosas”* (Gruzinski,

socorro de enfermos y heridos.

⁶⁰ Que perdió su torre, la que arrastró en su caída al coro y la costosa sillería que la adornaba; el convento, por su parte, mantuvo sólo el piso bajo del primer claustro.

⁶¹ Que conservó la nave central y perdió las dos naves laterales, sus retablos y el tabernáculo.

⁶² El obispo de Santiago encabezó una serie de ceremonias religiosas tendientes a aminorar los efectos de las réplicas que sucedieron al “terremoto magno” y ayudado por los oidores de la Real Audiencia, levantó un altar en la plaza, donde depositó una caja de plata que contenía las hostias consagradas que pudieron extraerse del destruido templo de la Merced, y con la vista de ellas trató de confortar a los atribulados habitantes de la ciudad. Los frailes de los conventos, por su parte, apelaron a otros devotos ejercicios para aplacar lo que suponían eran los resultados de un castigo divino.

2007, p. 186). En tal sentido el terremoto de 1647 y los relatos de fenómenos extraordinarios, implicó la transferencia entre los distintos grupos sociales de sus propios patrones, lo cual influyó en el modo como se refundó la ciudad y en el contenido de la misma.

Refundación de Santiago tras el terremoto magno, 1647 a 1730. Cambios en la ciudad y en la elite

Gran parte de la ciudad que se había levantado en un siglo quedó destruida; la economía santiaguina se vio afectada no sólo por las consecuencias del sismo; los efectos de una crisis económica que afectó significativamente a la débil economía regional que se había instalado desde el Choapa al Maule a partir de 1541 (Thayer Ojeda, 1905), se sumaron a la natural paralización de las actividades productivas post terremoto. También se contrajo la producción agrícola de la Zona Sur a raíz de un levantamiento indígena en 1655.

Por todas estas razones, tras el sismo de 1647 se deterioró la periferia a causa del surgimiento de más arrabales en los extramuros de la ciudad de los que existían antes de 1647⁶³, disminuyó la población aborígen, especialmente la sujeta a las encomiendas, se incrementó la población mestiza⁶⁴. Estos hechos influyeron en el futuro de la capital del Reino de Chile por cuanto profundizó el carácter periférico de Santiago con respecto a otras ciudades sudamericanas tales como Buenos Aires, Lima y algunos centros mercantiles y mineros de significancia regional.

⁶³ En 1655, además de los arrabales de la Chimba en el norte, Cudupaya y la Ollería en el oriente, la Quinta y la Cañada de García de Cáceres en el sur y Saravia en el occidente, existía una ranchería detrás del convento de San Francisco en la Cañada, habitada fundamentalmente por españoles empobrecidos que habían comprado mediante el compromiso del pago de un canon anual, terrenos que anteriormente habían pertenecido al convento franciscano y al hospital San Juan de Dios aldeaño (De Ramón, 2000, p. 81)

⁶⁴ Trascurrido más de un siglo desde la llegada de los peninsulares, el proceso de mestizaje implicó la disminución paulatina de la población indígena, la cual seguía produciendo levantamientos, como el de los mapuches en 1655, que alentaba la instalación del miedo entre los ciudadanos y la contracción de la actividad agrícola. Además, este factor incidió también en la carestía de la producción agrícola, como lo expresa un documento que en 1695 denuncia al rey la escasez de brazos por “haberse consumido los indios en los campos y de los yanaconas encomendados” (De Ramón, 2000, p. 79).

La superficie ocupada por la ciudad y el registro de sus habitantes son índices que nos permiten evaluar el incremento de la periferia de Santiago entre los siglos XVI y XVIII. Según diversas fuentes, tras el terremoto magno de 1647 era posible apreciar un gran cinturón de arrabales que rodeaban al centro histórico santiaguino, cuya magnitud no había sido conocida anteriormente.

Cuadro 5: Relación entre población y superficie de Santiago, período
1541 - 1800

Año	Población	Carácter	Superficie (en hectáreas)
1541	60	encomenderos	9 a 12
1600	1700	vecinos	110
1700	3000	españoles	250
1800	35000	habitantes ⁶⁵	450

Fuente: Elaboración propia a partir de datos en (Martínez, 2007)

Los datos del cuadro 5 muestran el desarrollo de la superficie urbana comparada con la cantidad de habitantes; de esta información, sumando otros antecedentes proporcionados

⁶⁵ El concepto de “habitantes” puede ser comprendido desde la imposibilidad de aglutinar bajo una categoría más nítida a un conjunto de allegados a la urbe que desde el proceso de instalación, fundamentalmente en las periferias, hacen crecer a la ciudad en función de una dinámica que escapa del espíritu planificador – evangelizador inicial. Se trata de una conceptualización que implica la incapacidad de discriminar de modo más preciso al morador de la ciudad, cuestión que ratifica lo expresado en materia de la importancia del fenómeno migratorio para explicar el crecimiento de la ciudad, que tiene lugar fundamentalmente en las periferias.

por Vicuña Mackenna (1869), Eberhardt (1916), Peña Otaegui (1944), se puede deducir que la expansión de la capital se debe fundamentalmente a la dinámica de las periferias que se estaban conformando desde un inicio. Probablemente, el carácter de ciudad cerrada influyó para que diversos grupos sociales se emplazaran alrededor de la ciudad que nacía y que al no ser incluidos se mantuvieron allí hasta el fin del período colonial, expandiéndose hacia las afueras de la ciudad cuando la actividad económica del resto del país se contraía y se incrementaban los volúmenes de migración interna (De Ramón, 2000).

Lo anterior explica que en el escenario de reconstrucción y refundación de la ciudad tras el terremoto magno de 1647 la superficie de la urbe se duplique entre 1600 a 1700. De acuerdo a lo señalado por Amunátegui (1882) se produjo una importante migración desde el campo a la ciudad (tanto del entorno más próximo a Santiago como desde la Zona Sur) a causa de la contracción económica⁶⁶ que siguió tras el evento telúrico por la destrucción de la infraestructura de comunicaciones y de acopio que limitó a la actividad silvoagropecuaria, especialmente aquella que se desarrollaba en los alrededores de Santiago. Dicho proceso migratorio explicaría la expansión en la superficie de Santiago de 1700.

Con relación a los efectos del terremoto magno, el Cabildo de Santiago dictaminó que los costos de la refundación fueran financiados mediante la aplicación de un impuesto sobre las exportaciones de trigo al Virreinato del Perú que comenzó a regir oficialmente en 1672; fue tal el éxito de esta captación impositiva, que no dejó de aplicarse hasta la emancipación de Chile con respecto a España para diversos fines. Este impuesto permitió la reconstrucción de algunos edificios públicos y la habilitación de espacios de este tipo, como la Plaza Mayor, utilizados para el comercio formal e informal, actividades religiosas y de amenidad.

⁶⁶ Hasta 1666, a causa de la crisis económica y el terremoto magno de 1647, la ciudad manifestaba serias dificultades para la reconstrucción, lo que se explica, además del evento telúrico, en la baja en la producción debido a la pérdida de bodegas, infraestructura y producción agraria de los alrededores de la ciudad, la merma de la población indígena y esclava a causa de la epidemia de tifus que afectó, tras el terremoto, a la ciudad y que terminó con más de dos mil muertos (Amunátegui, 1882; Eberhardt, 1916).

Entre los nuevos edificios destacaron la reconstrucción del Cabildo de la ciudad y de las casas asociadas (sedes de los organismos administrativos de la Corona), los tajamares del Mapocho, la cárcel de mujeres, la Catedral. Con respecto a las residencias, diversos testimonios indican que se reconstruyeron de una planta acompañadas de hermosos jardines y árboles frutales. Se agregaron a estas edificaciones portales y centros comerciales, como es el caso del Portal Sierra Bella, emplazado en el costado sur de la Plaza Mayor.

También se aprecia en el cuadro 5 un crecimiento demográfico tras el evento de 1647. En la declaración del fiscal de la Real Audiencia de 1657, se señala que existían 516 casas y 4,986 habitantes de todas las etnias (De Ramón, 2000, p. 79); el mismo informe da cuenta del crecimiento durante este período de los arrabales de la urbe. Armando de Ramón (2000) señala que *“los extramuros o arrabales, que eran ya más numerosos que en la época anterior al terremoto de 1647. Estos eran La Chimba por el norte; por el oriente la chacra llamada Cudupaya y la Ollería; por el sur la Quinta y la cañada de García de Cáceres o de Saravia por el occidente”*... *“Ya en 1665 se dejaba constancia de una ranchería del convento de San Francisco en la Cañada”* (De Ramón, 2000, p. 79).

Durante el siglo XVII surgieron nuevos barrios expansionando la ciudad. Era de esperar que ello aconteciera dado el natural crecimiento demográfico y las funestas consecuencias que tuvo el sismo de 1647 en la agricultura de la Zona Central. Estos nuevos barrios, generalmente, tenían como eje aglutinador un nuevo convento y monasterio u alguno que había trasladado su localización inicial tras el terremoto magno, como es el caso del monasterio de Santa Clara de La Victoria, que se trasladó desde La Cañada al casco fundacional de la ciudad en 1678, al nororiente de la Plaza Mayor.

Un aspecto interesante de estos espacios de precariedad es su pluriétnicidad, pudiéndose encontrar en ellos a españoles empobrecidos y una organización espacial segregada según castas, siendo la superior la que integraba a algunos habitantes (correspondiendo la mayoría, a españoles empobrecidos) que poseían títulos de dominio entregados por algunas congregaciones a cuenta de pagos anuales (Eberhardt, 1916).

A fines del siglo XVII tendría lugar la refundación de Santiago, proceso que culminaría en las primeras décadas del siglo siguiente. La sociedad santiaguina también mutó, por cuanto

la aristocracia local del siglo XVI que se había enriquecido mediante la posesión de la tierra, compuesta mayoritariamente por los conquistadores que habían llegado con Pedro de Valdivia, no logró sobreponerse a los vaivenes del mercado interno y externo, eventos telúricos, sanitarios y fitosanitarios que afectaron a la agricultura y a las poblaciones durante todo el siglo XVII. Tomaron su lugar, mediante la compra de predios y el remate de propiedades, bienes muebles e inmuebles, nuevas familias, fundamentalmente de mercaderes, enriquecidos por el comercio y tráfico marítimo que lograron consolidarse gracias a un boom en las exportaciones de trigo con destino a Perú que se inició en 1693 y que se extendería hasta mediados del siglo XIX.

Las relaciones entre la vieja y la nueva elite supuso el traspaso de la propiedad del suelo urbano, en especial de las estancias rurales y solares del centro de Santiago, que pasaron a ser parte del patrimonio de los burócratas y comerciantes mediante la compra directa o a través de la dote a hijas casaderas (De Ramón, 2000, p. 87). La propiedad del suelo en los sectores que originariamente había ocupado la elite así como el establecimiento de mayorazgos y la posterior adquisición de títulos nobiliarios, permitió a esta nueva clase dirigente adquirir honor social o capital simbólico que fue conformando una cultura del honor aristocrática (Undurraga, 2008, p. 167) coherente con la fortuna económica que poseían.

El protagonismo que fue adquiriendo esta nueva elite generó cambios en la vida social imperante en la ciudad y transformaciones en la materialidad urbana tanto intradomiciliaria como en la dotación de infraestructura y el surgimiento de nuevas demandas estéticas para Santiago. Los antiguos estratos altos habían generado una ciudad que reproducía “*el ambiente castellano de finales de la Edad Media y principios del Renacimiento europeo*” (De Ramón, 2000, p. 88) y esta sería reemplazada por una urbe “*burguesa en sus estructuras y en sus usos sociales y que presenció la aparición de la mujer como actora ocupando un lugar en paseos, ceremonias y en otras actividades en las que nunca antes se había encontrado presente*” (De Ramón, 2000, p. 89)

En síntesis, la ciudad de Santiago, a partir de 1647, adquirió una morfología triádica; por una parte, la nueva clase dirigente seguía instalada en el casco fundacional, surgían barrios al amparo de conventos y monasterios, (donde la mayor parte de la población de estos lugares era empleada para diversas funciones por las congregaciones), y los arrabales, que

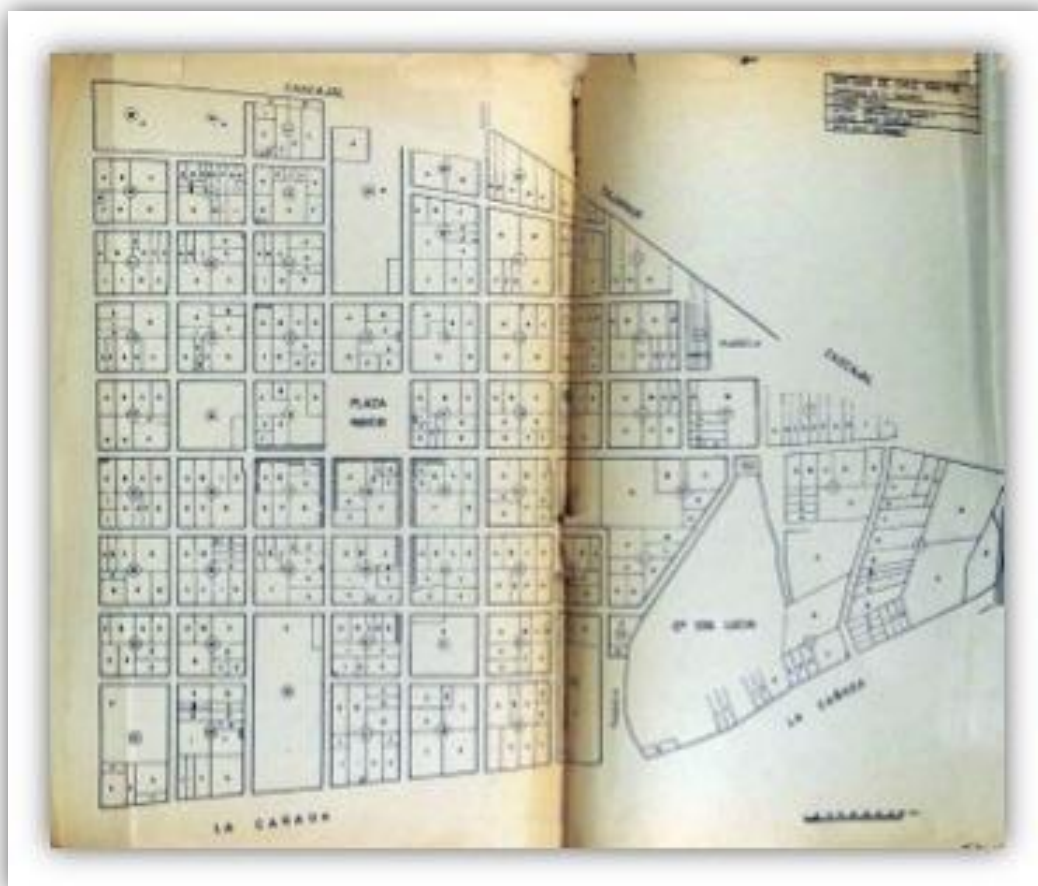
eran los espacios de mayor crecimiento, según indican los registros bautismales de las parroquias localizadas en la periferia urbana. La figura 6 muestra al centro de la ciudad de Santiago de Chile entre 1650 y 1700, en la que aparece la superación del cerro Santa Lucía como límite y la existencia de espacios públicos, como son las plazuelas; una de estas se abre hacia La Cañada y la otra hacia Cascajal.

Además de la visualización de espacios públicos dispuestos en la ciudad tras el terremoto magno, se muestra en la figura 12 la densificación de las edificaciones en las manzanas tradicionales, expresadas en las subdivisiones que aparecen consignadas en el plano; la subdivisión de propiedades tiene que ver con el hecho de que la ciudad se desarrollaba a ritmo pausado y cansino. En cada manzana, por ejemplo la que acogía a la Catedral y sus dependencias (Ibarra & Barrientos, 2011), alternaban distintas formas de uso, como podía ser el uso residencial, comercial y religioso. Este hecho, demostrado por Ibarra y Barrientos, no era exclusivo a la manzana catedralicia, sino que también se expresaba en otros sectores de la ciudad.

A causa del proceso de densificación, fueron ocupados nuevos espacios por parte de los distintos grupos sociales, sobretudo en un periodo en el cual se reconfiguró el uso de los distintos sectores de la ciudad tras el sismo de 1647. Como se aprecia en la figura 12, la nueva elite se instaló más allá del casco histórico, aproximándose al cerro donde previamente se habían instalado edificios religiosos como conventos y monasterios⁶⁷.

⁶⁷ Tras la apertura de nuevos espacios para uso urbano en las proximidades del cerro Santa Lucía y otros sectores destacados en la figura 6 como disponibles, se edificaron instalaciones eclesiásticas que desafiaron al antiguo orden cuadrangular a causa de la competencia por utilizar terrenos que les eran conferidos ya sea como donaciones o que siendo de propiedad de la iglesia, pudieron en este período ser efectivamente ocupadas. Al respecto, Peña Otaegui señala que “*a medida que se iba normalizando la vida de sus pobladores, crecía el número de las iglesias, capillas y conventos*” (Peña Otaégui, 1944, p. 33).

Figura 12: Densificación de las manzanas del casco histórico Santiaguino entre 1650 - 1700



Fuente: (De Ramón, 1974 - 1975, p. 373)

La figura 13 corresponde a un plano anónimo que se encuentra en los archivos de la Biblioteca Nacional y que parece formar parte de un conjunto de planos elaborados por Tomás Thayer Ojeda en su obra de 1905. Se muestra al sur de La Cañada, edificios de beneficencia, como el hospital que se destaca con una cruz; aparecen también una ermita que coloniza nuevos sectores urbanos hacia el oeste de la urbe y la Catedral. Siguen destacando en el plano la estructura de damero en el centro o casco histórico, la profusión de edificios religiosos que se mezclan con los solares destinados a las residencias.

Figura 13: Ermita de Nuestra Señora del Camino, como marca de la expansión de la ciudad de Santiago hacia el poniente en el siglo XVII



Fuente: (Martínez, 2007, p. 31)

⁶⁸ La Chimba fue un sector de la ciudad que comenzó a poblarse en 1558 cuando algunos indígenas que acompañaron la expedición de Pedro de Valdivia fueron autorizados a instalarse para usufructuar la tierra y levantar residencias en esos dominios (Martínez, 2007; p.29).

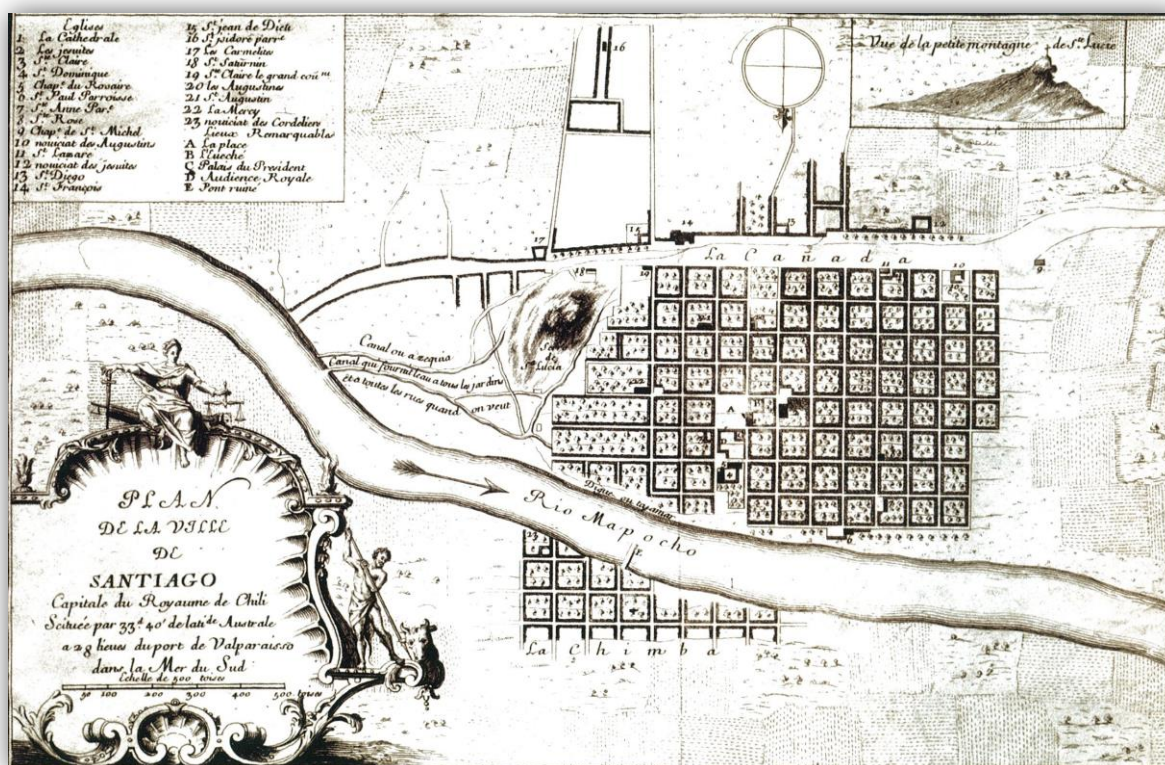
El plano de la figura 13 representa una ciudad en la que no hay mayor ocupación de los terrenos emplazados al sur de La Cañada. La presencia de una ermita al poniente de la urbe es un elemento al que nos referiremos en la sección siguiente, referida al paisaje religioso santiaguino entre 1541 y 1820.

Frezier, ingeniero militar contratado por la Corona española para realizar estudios astronómicos que ayudaran a mejorar la cartografía americana, dibujó un plano de la ciudad de Santiago, que corresponde a la figura 14 siguiente, en el que dibuja La Cañada sin la oblicuidad que le caracterizaba en este período y que originaba manzanas rectangulares en sentido norte – sur (Martínez, 2007, p. 36). Además proyecta, erróneamente el plano de damero hacia La Chimba. Cartografía aproximadamente 23 edificios religiosos y en el lado sur localiza propiedades de distintas congregaciones religiosas, como Las carmelitas en el oriente y los Jesuitas en el poniente (Martínez, 2007, p. 36).

Como aparece en el plano desarrollado por Amadeo Frezier en 1714, (ver figura 14) en La Cañada se encontraban, desde el poniente en la vereda sur: el Noviciado de los jesuitas, el Colegio de San Diego de Alcalá, el Convento Máximo de San Francisco, el Hospital San Juan de Dios y como remate de esta sucesión de iglesias, el Convento de las Carmelitas (iglesia del Carmen Alto).

Hacia la vereda norte, enfrentando esta secuencia de edificios, se ubicaban las iglesias de San Miguel, San Lázaro, los Agustinos, las Clarisas y San Saturnino. Esta sucesión de edificaciones religiosas le asignó carácter a La Cañada, determinando la importancia concedida a este eje posteriormente, lo que finalizó con un plan de embellecimiento urbano y desarrollo inmobiliario para una zona antes comprendida como límite.

Figura 14: Santiago en 1714, con el Mapocho como elemento dominante, elaborado por Frezier



Fuente: (Martínez, 2007, p. 37)

Entre 1647 y 1730, los ritmos de crecimiento de la actividad económica y productiva que tenía como foco Santiago fueron relativamente bajos; la fortuna personal de los vecinos se sostuvo principalmente en las vinculaciones que tenían con la economía del Virreinato del Perú y fluctuaba de acuerdo a las dinámicas de dicho mercado. Esta relativa pobreza y periferización afectó también al clero, tanto en número como en las posibilidades en materia de desarrollo de infraestructura.

La irrupción de los espacios públicos en un Santiago que supera la impronta colonial para adquirir la impronta republicana (1730 – 1820)

En América del Sur, el proceso de acumulación de riqueza se agilizaba en algunos sectores centrales y semiperiféricos y en otras provincias como Chile, se estancó desde el primer tercio del siglo XVIII a causa de la existencia de estructuras socioespaciales, productivas y económicas débiles (Romero, 2004) que derivaron en diferencias territoriales en la acumulación de capital. Estas diferencias se expresaron en variables asociadas al desarrollo urbano y en las relaciones que las ciudades establecían con el entorno⁶⁹ (Romero, 2004).

Como ya se señaló, durante el siglo XVII aquella sociedad inmóvil de los fundadores mutó en los extremos del dibujo social. La aristocracia comenzó a nutrirse con nuevos elementos, burócratas y mercaderes. *“La vieja sociedad señorial de la conquista se extendía en un ocaso poco glorioso, mientras trepaban a los lugares de privilegio hombres nuevos, poseedores de una mentalidad mercantilista”* (De Ramón, 2000, p. 87) y eran cada vez más notorios los habitantes de la periferia, los que, en coyunturas económicas desfavorables pululaban por el casco histórico en búsqueda de empleos, comida u otros tipos de oportunidades.

En el período que a continuación analizaremos, destacan en Santiago la ocurrencia de los siguientes procesos: (1) producción de un espacio urbano continuo, lo que se evidencia en cambios en las densidades de población ya comentadas según hectáreas de suelo urbano; (2) constitución de nuevas formas de vinculación entre el paisaje urbano - religioso, sociedad e individuo, relacionadas con cambios socioespaciales acontecidos durante este siglo a escalas diversas; (3) maduración de las formas de ocupación de los espacios públicos y privados por parte del poder eclesiástico, lo que se expresa en la mantención del modelo de ciudad conventual y en la existencia de un calendario de fiestas públicas y escenificaciones de actividades vinculadas con la religión y con la piedad (Valenzuela J. ,

⁶⁹ En las relaciones entre ciudad y entorno, el cambio más significativo se debió a mutaciones en los circuitos de los mercados locales, regionales y globales. En el caso de Santiago, ciudad periférica en las lógicas de comercio mundial (Mann, 1991), se produjeron variaciones entre la función por la cual había sido fundada de la que le fueron otorgando las elites nacional y urbana, según las lógicas de producción imperantes, que a su vez, influyeron en la morfología y equipamiento de la ciudad.

2010) en el espacio público⁷⁰ que se relacionaban con lógicas de poder⁷¹ (Valenzuela J. , 2001); (4) producción de barrios en función del patrón de uso del suelo, entendidos como “sectores con características particulares y funciones específicas” (Molina, Rivera, & IRM, 1986, p. 162), destacando el casco histórico, que concentró las funciones político – administrativas, servicios y comercio, liberando, desde muy temprano, la exclusividad del culto.

Se comenzó a notar en Santiago, tanto en su organización interna como en la vida de sus ciudadanos, la llegada de un nuevo tiempo, caracterizado por el debilitamiento del catolicismo. Este hecho puede explicarse desde tres puntos de vista; (1) la irrupción del modelo borbónico de administración territorial, que contemplaba el imperio del poder temporal por sobre el poder religioso, lo cual implicaba que era el Estado el responsable de la manutención de los clérigos, del financiamiento de las acciones de la iglesia y de la fundación de templos (Bethell, 1990); (2) llegan a territorio americano las ideas de la Ilustración, con el consecuente debilitamiento de la hegemonía doctrinal católica y (3) la aparición de tímidas influencias del protestantismo anglosajón, que se hace presente en las colonias americanas como parte del objetivo de debilitar al imperio católico (Bethell, 1990, pp. 185 - 208). Los puntos 2 y 3 se hicieron notar especialmente desde instantes previos a la ocurrencia de la emancipación; su influencia se incrementó con mayor significatividad a causa de la posición anti independentista que caracterizó a la iglesia chilena hasta la primera mitad del siglo XIX.

Fruto del interregno de la emancipación, el poder político no aportó al desarrollo de las tareas del clero y se produjo la necesidad de generar la “*ciudadanía republicana*” que debía reemplazar al “*súbdito*”. Este cambio requería, entre otros insumos, reducir la influencia de

⁷⁰ Tales actividades tenían, en la mayoría de los casos, un carácter pluriétnico, como es el caso de las cofradías, gremios y otras organizaciones asociadas al cultivo de la espiritualidad (Valenzuela, 2010).

⁷¹ En este período, las relaciones sociales de dominación se complejizaron a causa de la transformación del régimen regalista y de real patronato coincidente con el advenimiento de nuevos sujetos al sistema social colonial y variaciones en el régimen de gobierno; todos estos aspectos redundaron en transformaciones de distinto signo en los símbolos y prácticas religiosas (Bethell, 1990) y en la estructura, organización, plano y funciones en ciudad de Santiago entre los siglos XVIII y XIX.

la mentalidad católica (barroca – monárquica – imperialista) oponiendo a los templos como lugares de reunión y socialización⁷², la producción de espacios públicos, más proclives a la difusión de las nuevas ideas citadas anteriormente (puntos 2 y 3), sobretudo en el contexto de una población mayoritariamente analfabeta y conservadora en lo ideológico. Este requerimiento, impulsado por la elite criolla, influyó en la producción de un nuevo tipo de ciudad, que iría dejando de lado el modelo conventual que había imperado hasta la fecha, surgía la ciudad abierta, por lo menos en la mente de los promotores del cambio social. La instalación en la práctica de esta forma urbana debió esperar la recuperación económica del país, cuya economía sufría los efectos tanto de las guerras por la independencia, como de los terremotos que asolaron distintos sectores del país desde fines del siglo XVII en adelante.

Transformaciones urbanas que acompañaron al cambio socio político registrado en los inicios del siglo XIX

Trascurridos más de dos siglos desde la fundación, esta ciudad presentaba una gran heterogeneidad en su composición sectorial. La presencia política por parte del Estado se concentraba casi completamente en el Cabildo, situado en las cercanías de la plaza mayor. Las residencias de la aristocracia local, por su parte, se distribuían en un espacio limitado. *“Solo la Iglesia, por lo tanto, ese tercer actor fundamental del sistema de poder, podía otorgar una realidad simbólica-espacial más global, alimentando una sensación colectiva de pertenencia a una comunidad que fuera más del aparente “desorden” étnico-social y de las desigualdades jerárquicas en la ocupación del espacio”* (Salinas & Valenzuela, 2002, p. 54).

Así como había cambiado la elite, también lo hacía la ciudad ya que crecía el radio urbano y la población, como lo confirman diversas fuentes, sobre todo entre los años 1779 y 1790. En 1779 se realizó un censo en el Obispado de Santiago que arrojó, para el Corregimiento, una población total de 40607 habitantes, de los cuales *“un 52,49% eran españoles, un 15,43% mestizos, 13,43% indios y un 18,64% mulatos y negros”* (De Ramón, 2000, p. 91), lo cual

⁷² Dado que tanto el poder material como el simbólico tenían como referente al clero, estrato que recibía aportes por diversas vías de la riqueza que se producía en la Colonia y además se reproducía socialmente en los territorios americanos. Además, defendía el orden colonial garantizando la permanencia y afianzamiento simbólico del sistema colonial y el poder de la clase dominante, ya que en éste la fe tenía un lugar destacado.

demuestra un fuerte aumento desde el siglo XVII, donde se contabilizaron aproximadamente 12000 habitantes. En un siglo, al casi cuadruplicarse la población, las demandas por suelo para habitación desataron un rápido incremento de la periferia de la ciudad, con la consecuente pauperización y desorganización de la urbe⁷³ (De Ramón & Gross, 1981).

Los ritmos de crecimiento demográfico de Santiago entre 1541 y 1730 fueron un factor influyente en el crecimiento de la periferia urbana. En 1613 poblaban la ciudad 10617 habitantes, lo que implica que desde la fundación, la población creció en una tasa anual de 2,7% (Molina, Rivera, & IRM, 1986, p. 143). En 1700, la densidad era de 66,6 habitantes/hectárea y la ciudad ocupaba (a fines del siglo XVIII) aproximadamente 400 hectáreas y registraba una densidad creciente (Munizaga, 1977). El proceso de expansión descrito tuvo al norte, sur y oeste como direcciones predominantes generándose un espacio urbano continuo que ya había superado desde el siglo XVII la barrera de La Cañada y el río Mapocho⁷⁴ (Molina, Rivera, & IRM, 1986, p. 162).

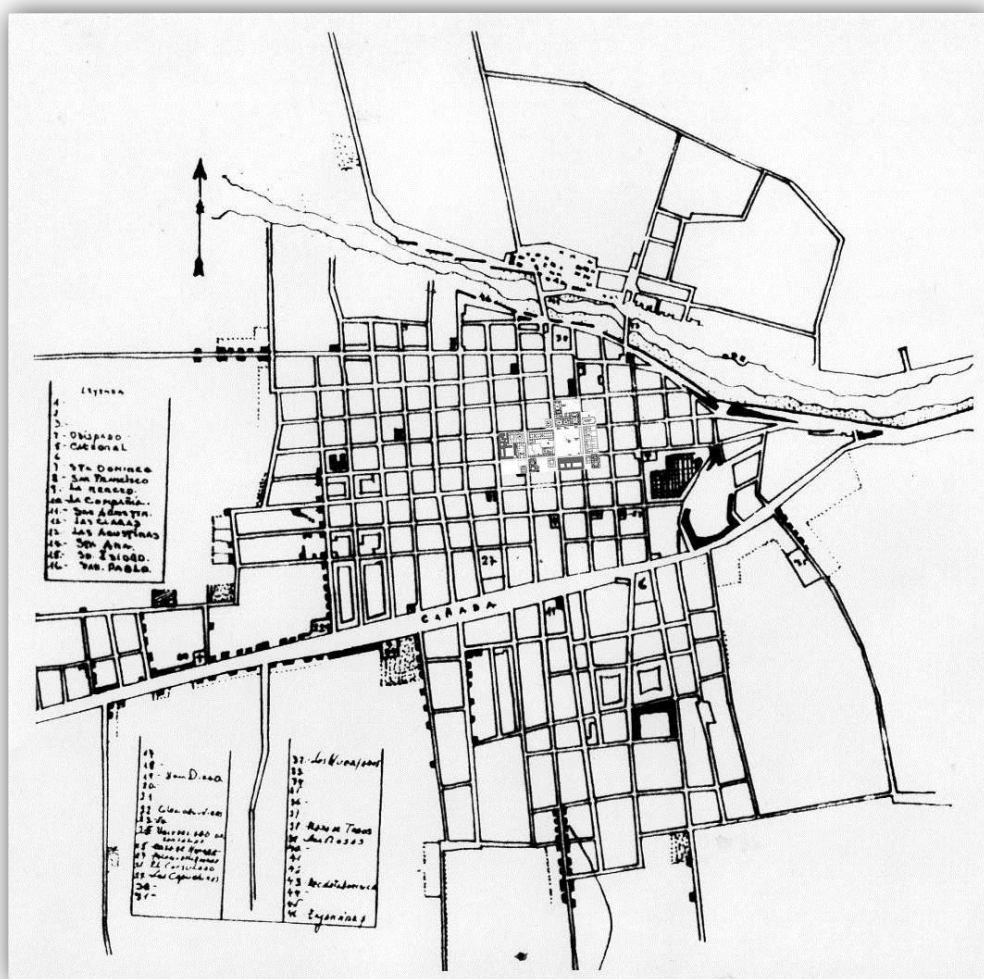
La expansión del suelo urbano santiaguino durante el siglo XVIII debe ser comprendido como una externalidad del colapso económico y posterior recuperación productiva tras los sismos de 1647 y 1730, a lo que se sumó la peculiar dinámica de circulación del capital y de los productos características de un modelo de economía mercantil que orientaba las relaciones entre los territorios del reino y entre éstos y la metrópoli peninsular; en ambos casos, el objetivo era la rápida comercialización de productos primarios (Bethell, 1990, pp. 109 - 122). Lo anterior produjo una suerte de reperiferización en las periferias (Bethell,

⁷³ En materia de expansión espacial, es posible distinguir dos etapas, desde su fundación hasta fines del siglo XIX y otra que va desde los inicios del siglo XX hasta nuestros días (Molina, Rivera, & IRM, 1986, p. 160). En lo que respecta al período que nos ocupa, las tendencias señaladas coinciden con las tasas de crecimiento demográfico registradas durante el siglo anterior y todo el siglo XVIII, siendo el proceso más distintivo el incremento en la densidad de ocupación del espacio urbano; Según Munizaga (1977), la ciudad de Santiago en 1591 ocupaba 218 hectáreas, con una densidad de 6,8 habitantes/hectárea.

⁷⁴ Entre los siglos XVII, XVIII y XIX la población siguió creciendo, pero a ritmos más bajos (Munizaga, 1977), por lo que en 1778 alcanzaba a los 24318 habitantes (Molina, Rivera, & IRM, 1986, p. 143).

1990, pp. 21 - 28), como fue el caso de la economía chilena con respecto al Virreinato del Perú (Barros Arana, 2000).

Figura 15: Incremento de manzanas en el centro de Santiago a causa de la subdivisión de las preexistentes en 1810.



Fuente: (Martínez, 2007, p. 49)

La figura 15 corresponde a un plano realizado por Tomás Thayer Ojeda (1941); destaca el incremento en las manzanas de la urbe relacionadas con procesos de subdivisión. Esto se explica por la proporción de suelo urbano que poseía el clero en este período, sobre todo en la ribera norte del Mapocho (Thayer Ojeda T. , 1941). Además, este río no se

encontraba canalizado, por lo cual existían una serie de terrenos inundables que no eran utilizados en ambas riberas (Vicuña Mackenna, 1869).

El término de distribución socioespacial, la espacialidad u orden dominante seguía residiendo en los alrededores de la plaza mayor, pero se presentaban otros sectores competitivos. La nueva aristocracia que en este periodo era de tipo criolla y ruralizada (Romero, 2004, p. 228), seguía ocupando el casco histórico, pero demandaba una ciudad que les permitiera desplegar tanto sus ritos como sus negocios, lo cual permitió la emergencia de los espacios públicos y de una morfología urbana con mayores niveles de secularización (Rosas & Pérez, 2012).

En este contexto, entre 1730 y 1820 acontece un cambio estructural de las manzanas del plano damero original, la emergencia de edificios y espacios públicos (asociados a una lógica estatal y republicana que reemplaza a las dinámicas monárquicas), cambios en los regímenes de propiedad de solares y residencias (que producen variaciones en la organización de los predios de la ciudad), en la configuración de los templos, (especialmente del Templo Mayor), la interrupción del damero y de las calles por parte de los conventos y monasterios (Rosas & Pérez, 2012).

La necesidad de afianzar la naciente república y de prestigiar a los nuevos gobernantes, definió una nueva manera de imaginar la urbe; debemos agregar a lo anterior el hecho de que las producciones europeas implicaban una nueva fuente de inspiración para la elite, prescindiendo del catolicismo barroco como único imaginario regulador de la vida urbana.

Los ideales de la Ilustración, así como también los dictados de la Europa napoleónica, serían insumos desde los cuales surgieron los espacios públicos, tanto para la conformación de la ciudadanía como para el uso lúdico de la elite, como nuevas demandas para la ciudad que la transformaron gradualmente en una ciudad abierta afín a su condición de capital del país.

En la sección siguiente nos referiremos al origen y evolución del paisaje unirreligioso santiaguino entre 1541 y 1820.

Relaciones entre la Catolicidad de los primeros habitantes de Santiago, la mutación del plano damero y las características de la ciudad real entre 1541 y 1820

Los derechos de conquista y colonización de los territorios americanos por parte de la monarquía peninsular se sustentaban en la alianza entre el Estado español y el pontificado. El poder religioso papal otorgó juridicidad a la ocupación de territorios como una forma de garantizar la evangelización de los naturales y como retribución a la mano política y militar que sostuvo al catolicismo en uno de los períodos más difíciles en su evolución histórica (Dussel, 1992, p. 81). Los derechos de patronato otorgados a España, cuestión que generaría más de algún problema en el futuro, son una evidencia de la confianza y complacencia del pontificado con la política exterior desarrollada por la monarquía en el escenario geopolítico mundial de los siglos XVI y XVII (Dussel, 1992, p. 81).

La dinámica evangelizadora del catolicismo barroco de la Contrarreforma y la aplicación de los derechos de patronato por parte de la monarquía, tuvieron efectos diversos en el desarrollo del modelo de apropiación territorial aplicado en América, que se sustentaba en la evangelización de la población indígena, fundación de ciudades, instalación de lugares de culto en lugares de privilegio al interior del dibujo urbano (Rosas & Pérez, 2012).

El cristianismo del medioevo europeo transfirió al Nuevo Mundo sus modalidades de evangelización, que eran esencialmente urbanas y en las cuales era imprescindible la edificación de templos en las ciudades, concebidos como lugares de culto y de catequesis (Romero, 2004). La fundación de ciudades eran el modo como el poder político le otorgó mayor celeridad a la apropiación territorial y de recursos, ya que las áreas que eran evangelizadas también generaban los recursos que se exportaban a la metrópoli (Gruzinski, 1991). Por ello, la fundación de ciudades y las responsabilidades de evangelización estaban asociadas a las empresas de conquista, independientemente de la magnitud que estas tuviesen (Romero, 2004).

Así como la construcción de templos era fundamental para la práctica del rito, la conquista de territorios permitía la evangelización, que era el motor que otorgaba sentido a la producción de una infraestructura religiosa en las Indias. Las empresas de conquista eran las responsables de incorporar territorios a las civilizaciones y ante sus acciones la

monarquía⁷⁵ tenía un rol de garante y responsable, ya que en ella recaía la obligación de promover la evangelización de los indígenas debido al patronato y otros tratos preferenciales que había obtenido con anterioridad al descubrimiento de América y que había sido ratificado en el tratado de Tordesillas.

La construcción de templos en América integraron al cielo como “*parte integrante de la visión general del mundo*” (Marín, 1978, p. 109), a la vez que fue la ciudad, como reflejan las imágenes de Guamán Poma de Ayala (ver figuras 7 y 8), la representación más común de cielo en el siglo XVI (Mc Dannell & Lang, 1990; Fumagalli, 1992), lo que influyó en el desarrollo de un evangelismo urbano y en la constitución de una civilización parroquial.

Sostenemos que las relaciones entre la dimensión evangelizante del descubrimiento y conquista de los territorios americanos y la configuración de la trama urbana de Santiago pueden seguirse desde la institución y aplicación en el Nuevo Mundo del Real Patronato, institución que sometió los intereses de la iglesia al poder temporal. Nos detendremos, a continuación, en este aspecto.

⁷⁵ Los fundamentos jurídicos para la fundación de ciudades se explican en la unidad, en la figura del monarca hispano, entre el poder temporal y el espiritual, situación que se justificaba mediante la teoría de los dos cuerpos del rey (Kantorowicz, 1985) y a los derechos de Patronato conferidos al monarca español, a cambio de los cuales el poder temporal debía fundar asentamientos urbanos desde los cuales extender la tarea de evangelizar a los naturales, considerados súbditos de la Corona (Gruzinski, 1991).

Influencias del Regalismo y Real Patronato⁷⁶ en la configuración del paisaje religioso en las ciudades coloniales de América y en Chile

El Patronato concedido por la Santa Sede a través de diversas bulas a fines del siglo XV y principios del XVI había concedido a los reyes católicos diversos derechos sobre la gestión eclesiástica. La bula de Alejandro VI del 4 de mayo de 1493 les concedió el dominio de las Indias y el privilegio exclusivo de cristianizar a los indios, la del mismo Papa del 16 de noviembre de 1501 le garantizó a la Corona española los diezmos y primeros frutos de las Iglesias de las Indias y la bula de Julio II del 28 de julio de 1508 le concedió el derecho al patronato universal sobre la Iglesia católica en las Indias.

El Real Patronato era una atribución que habían legado los godos a los monarcas de Castilla y Aragón y que se asociaba “*al derecho común*” el control por parte del poder temporal, de diversas atribuciones por parte de la iglesia (Escriche, 1993, p. 518). Dependía de “*espaciales indultos apostólicos que tiene a los obispados y abadías como principal objetivo*”⁷⁷ (Escriche, 1993, p. 519). Este derecho fue otorgado explícitamente a los monarcas españoles mediante la bula “*Universalis Ecclesiae*” de julio de 1508, que confería a

⁷⁶ Antes de tratar el tema del Real Patronato, una advertencia. La extensión con que lo abordaremos en esta sección supera lo estrictamente necesario para esta sección de nuestro trabajo, lo que se debe a la relevancia que tuvo en la configuración de la espacialidad religiosa en el mundo urbano americano y en la magnitud de poder y riqueza que pasaba, mediante esta institución desde el ámbito religioso al poder temporal. Por esta razón, los estados que surgieron tras el proceso de emancipación buscaron a toda costa “heredar” este régimen como una forma de alinear a un clero, esencialmente regalista y reaccionario (por lo menos entre su dirigencia) (Barrios, 1987), a los objetivos de emancipación, por la presencia de cierto “mesianismo” religioso presente en el imaginario de los próceres de la independencia, como fue el caso de Bernardo O’Higgins (Eyzaguirre, 1961) y por la necesidad de incrementar las arcas fiscales empobrecidas por los costos de las guerras de independencia.

⁷⁷ Este derecho permitía a los monarcas nombrar obispos, derecho que les venía dado de tres fuentes: la tradición cristiana de los primeros siglos (Escriche, 1993, p. 519), las costumbres y derechos de los monarcas medievales (especialmente de los godos y visigodos que habían llevado a cabo la lucha en contra de los pueblos “infeles” que habitaron la península hispánica hasta el siglo XV (Dussel, 1992, pp. 81 - 82), y su condición de representantes del pueblo y de sus intereses (Rodríguez Campomanes, 1830, p. 67).

Don Fernando, rey de Aragón y a su hija, la reina Doña Juana, “*el derecho de patronato y de presentar personas aptas, tanto para las metropolitanas y demás iglesias erigidas cuanto para las que en lo futuro erigieren, y para toda clase de beneficios*” (García Gutiérrez, 1941, pp. 48 - 49). Desde este momento la regalía se extendió a todos los herederos de la monarquía hispánica, quienes lo ocuparon en América como mecanismo de control dado el prestigio que tenía el clero entre los conquistadores y conquistados y en el entendido que la aplicación de este tipo de derechos era un compromiso que “*debían*” cumplir los reyes “*católicos*” en materia de evangelización de los indígenas, considerados como súbditos de los reinos de Castilla y Aragón (Dussel, 1992, p. 87)

Aunque no todos estarían de acuerdo en los siglos posteriores en el significado de esta concesión, el regalismo asumió que estas bulas reconocían la autoridad de los reyes de España para ejercer jurisdicción en todos los asuntos relacionados con el gobierno eclesiástico en las Indias, con derecho a fundar Iglesias, nombrar obispos y clérigos, ayudándose a sostenerla con los diezmos. A cambio de este reconocimiento, la Corona asumía los costos de la evangelización y los monarcas adquirían la figura de “*una especie de vicarios apostólicos, con autoridad sobre asuntos espirituales en América*” (Mecham, 1934, p. 14), que en la práctica, tenían el control absoluto de Iglesia católica en los territorios americanos y los litigios, aprobaciones, gestión y desarrollo de la Iglesia pasaban por el Consejo de Indias. Ello sentó las bases para el posterior regalismo centralizador de los borbones (siglo XVIII) y las primeras formas de secularización, que tendría consecuencias en la posterior transformación de las ciudades latinoamericanas.

Una de esas consecuencias tenía que ver con cierta facilidad y premura con que podían levantarse obispados en virtud de la distancia de los nuevos terrenos pacificados incorporados a la conquista. Por este criterio surgieron los obispados de Santo Domingo, México, Lima, Yucatán, Cuzco y Santiago entre otros, que paulatinamente se fueron transformando en una especie de apéndice del Estado español.

En 1700 los borbones ocuparon el trono español. Esta monarquía, doctrinariamente regalista, impulsó reformas tendientes a sujetar la iglesia a los intereses del Estado. Las reformas borbónicas modificaron las tradicionales relaciones entre iglesia y estado sustentadas en la tesis de la doble espada (separación del poder temporal del religioso) que

había sustentado la dinastía precedente de los Habsburgo. Los borbones abandonaron esta visión colaboracionista e impusieron el principio de que la Iglesia era un instrumento más de la Corona y debía estar sometida a los fines y objetivos del Imperio español⁷⁸ (Bethell, 1990).

Las diversas medidas políticas y administrativas que se pusieron en práctica sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XVIII habrían de conducir al debilitamiento de la Iglesia en Hispanoamérica y constituirían un primer paso en el proceso de secularización posterior (Blancarte, 2008). A fines de este siglo, Carlos III, intentó reformular la gestión de las colonias mediante las llamadas “*Reformas borbónicas*”, con el fin de incrementar la hacienda real mediante el completo control de los recursos provenientes de América.

Una de las medidas implementadas con mayores efectos territoriales, pecuniarios y temporales aplicada en el Nuevo Mundo fue la desamortización de bienes eclesiásticos. La doctrina económica detrás de esta medida suponía que buena parte de las tierras, bienes inmuebles y riquezas en general en propiedad de la Iglesia (manos muertas) permanecían fuera de circulación e impedían el desarrollo de iniciativas y emprendimientos económicos. Había entonces que avanzar hacia la enajenación de este tipo de bienes para equilibrar las arcas fiscales de los nuevos países que se estaban configurando ya sea mediante la venta directa (a partir de las oportunidades que brindaba el derecho de patronato) o a través del cobro de impuestos.

De allí que la desamortización se complementó con fórmulas para impedir nuevas amortizaciones, aprovechar los terrenos baldíos o sin trabajar y fomentar la pequeña y mediana propiedad (Rodríguez Campomanes, 1830). Este proceso comenzó a implementarse en 1749 en los virreinos de México y Perú mediante un decreto que ponía bajo la administración del clero secular a todas las parroquias de las diócesis de México y

⁷⁸ La expulsión de los jesuitas de los territorios bajo la jurisdicción de la monarquía española en 1767 fue otra expresión del regalismo borbónico. Para este tiempo la iglesia católica en general y la orden jesuita en particular, se había convertido en un rico e importante agente económico; los borbones necesitaban capital para financiar las guerras en las que participaban en Europa.

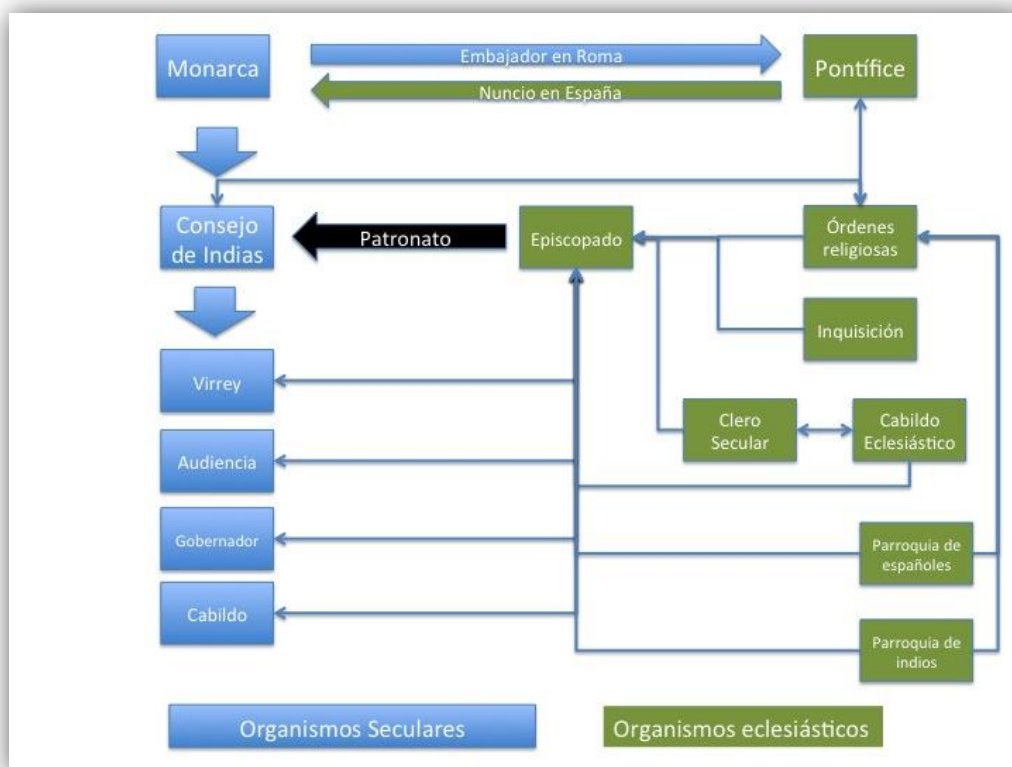
Lima administradas por las órdenes mendicantes. Tres años después, esta disposición se haría extensiva a toda la iglesia americana (Blancarte, 2008)⁷⁹.

La figura 16 representa otra consecuencia del patronato en el modelo administrativo colonial. En virtud de sus disposiciones, se instalaron parroquias que atendían a las necesidades de los peninsulares, supuestamente ya evangelizados, (razón por la cual requerían asistencia espiritual y espacios para participar en los sacramentos) y otras destinadas a la catequesis y evangelización de los indígenas. En un espacio urbano donde el poder religioso ocupa un lugar privilegiado, esta dualidad se expresaba necesariamente en las formas como las congregaciones ocupaban el espacio urbano (Dussel, 1992, p. 109) .

Relacionando el contenido de la figura 16 con la instalación de templos en Santiago, debemos señalar que no se instalaron templos para la catequesis de los indígenas, si parroquias para españoles. Los indígenas no pudieron ser pacificados sino hasta el siglo XVII, lo cual dificultaba la catequesis y la penetración del clero en los territorios que éstos habitaban; además, Santiago era una ciudad pobre, lo cual redundó en que se levantarán templos para que los conquistadores practicasen el culto. La carencia de templos orientados a los nativos, transformaron a los existentes en propicios dispositivos para el establecimiento de relaciones sociales interétnicas, dada la concurrencia a los cultos de los indígenas y criollos que iban siendo ganados por el catolicismo, dándose un proceso de “*conquista territorial seccionada*”, que tuvo como primer hito el casco histórico fundacional.

⁷⁹ Cuando tuvieron lugar la emancipación americana, los patriotas esgrimieron que estas acciones debían comprenderse como antecedentes que validaban sus iniciativas con el mismo objetivo (Barrios, 1987).

Figura 16: Relaciones entre poder religioso y político en el imperialismo español siglos XVI a XVIII



Fuente: Elaboración del autor, basado en (Dussel, 1992, p. 83)

Posteriormente se instalarían edificios religiosos en la medida que la ciudad se expandía y en último término se instalarían en otros sectores del país⁸⁰, dada la condición monopólica que tenía el catolicismo en materia de preferencias religiosas de la población chilena; la presencia territorial de este credo no sólo se expresaba en términos de lugares del culto, sino que también comenzaron a aparecer monasterios, conventos y seminarios, cuya influencia territorial se expresaba en términos de ocupación de suelos tanto en las ciudades

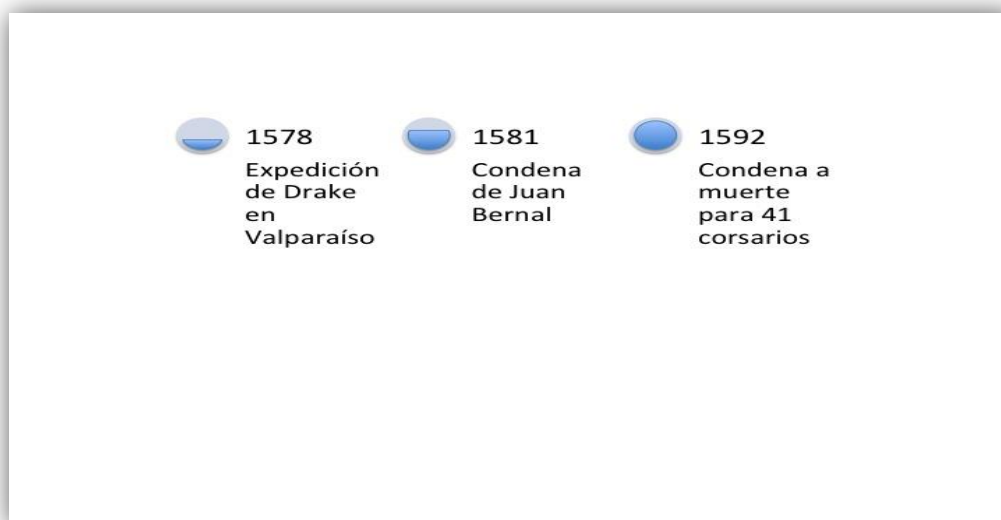
⁸⁰ Este patrón de expansión religiosa se repetiría, con algunos matices, entre los evangélicos porteños y santiaguinos de fines del siglo XIX y primera mitad del siglo XX (Paulsen, 2009, p. 16), ya que el movimiento evangélico pentecostal se constituyó desde un templo central y que se extendería a otros sectores de las ciudades de Valparaíso y Santiago, para abarcar posteriormente al país y al continente.

como en sus periferias y en el campo. La configuración de los obispados de Santiago y de La Imperial significaron un impulso para la instalación de templos al norte y al sur del río Maule; sin embargo, en ambos dominios eclesiásticos se optó por un modelo de evangelización radicado en las ciudades que se iban fundando (Barrios, 1987).

La presencia de protestantes en el Chile hispánico de los siglos XVI y XVII

En el fenómeno religioso también se expresaron los conflictos geopolíticos que enfrentaron a España con Inglaterra durante los siglos XVI y XVII. En el siglo XVI llegaron a este sector del imperio algunos protestantes, la mayoría corsarios, que no lograron producir algún contrapeso en la hegemonía del pensamiento católico en el territorio nacional. Destacan tres hitos, que se representan en la siguiente figura 17. Francis Drake fue un corsario inglés anglicano, hijo de una pastor de ese dicho credo, que estuvo en Valparaíso en 1578. Juan Bernal, de origen flamenco, fue condenado por herejía a la hoguera por sus simpatías luteranas, también fueron ejecutados 41 corsarios capturados en sus expediciones a territorio americano (Medina, 1952, pp. 15-24). Vale decir, durante el siglo XVI es posible apreciar la afluencia de miembros de confesiones protestantes al territorio nacional, pero que no lograron establecer sus credos en el naciente dibujo urbano. En el siglo XVII, visitan la ciudad y el país algunos evangélicos y protestantes, pero se mantiene su invisibilidad en la ciudad de Santiago. La figura 17 da cuenta de esta evolución.

Figura 17: Hitos de la presencia protestante en Chile durante los siglos XVI y XVII



Fuente: Elaboración propia a partir de Medina (1952)

El catolicismo dibuja la ciudad de Santiago en sus dos primeros siglos de existencia (1541 – 1647)

Aun cuando el catolicismo estaba presente en Chile desde 1520, sólo a partir de la fundación de Santiago de Nuevo Extremo se concretó la instalación de infraestructura religiosa en el territorio nacional⁸¹. Desde el inicio de la construcción del caserío fundacional se abordó la tarea de levantar un templo que distinguiera la colonización de las formas de vida precedentes. Esto explica que al momento de fundarse la ciudad de Santiago, Pedro de Valdivia se reunió con doce caciques y señores de la tierra y les explicó

⁸¹ Ya que en ese año, en el contexto de la expedición de Hernando de Magallanes en el extremo sur del país, se celebró la primera misa en el actual territorio nacional (Barrios, 1987, p. 7). Posteriormente, tanto en la expedición fallida de Diego de Almagro como en la que fundó Santiago en 1541 a cargo de Pedro de Valdivia, participaron miembros del clero; entre los que acompañaron a Valdivia destacaban el sacerdote Rodrigo González de Marmolejo y el cura mercedario Antonio Correa, quienes, una vez fundado “Santiago del Nuevo Extremo”, iniciaron prontamente la evangelización de los indígenas (Barrios, 1987, p. 8) y la práctica del culto.

“los motivos de su viaje y las razones por las que deseaba establecerse allí?” y “que debían prestar juramento de obediencia al rey y servir a los cristianos, ayudándolos a levantar sus casas y los edificios del culto en este campamento y dándoles, a la vez, los alimentos necesarios” (De Ramón, 2000, p. 16).

La instalación de templos en un lugar privilegiado de la naciente ciudad aseguraba el acceso de los peninsulares al rito. La construcción de este tipo de edificaciones tenía gran importancia por cuanto ellos eran depositarios del acto eucarístico, que convertía la materialidad en signo, el ladrillo se transformaba en la “Casa de Dios”, irradiando al entorno la bendición divina; en el acto litúrgico, Dios se expresaba y presentaba en lo humano, según habían instalado las cosmovisiones medievales junto al dogma de la transubstanciación; el concepto medieval de templo, que refrescó el catolicismo barroco que conquistó América, aportaba a la concreción de las imágenes de cielo que se habían desarrollado desde San Agustín (como la ciudad de Dios) o con el aporte de los místicos católicos (como el lugar de reunión entre Dios y el espíritu humano).

Los edificios religiosos, tanto en sus estructura como en el ornato, expresaban imaginarios y principios reguladores mediante un arte tremendamente figurativo, dirigido a un universo analfabeto que debía creer por miedo al infierno o como reacción al amor divino. Los templos eran los soportes y contextos que profundizaban el mensaje del signo; lo anterior originó un cristianismo americano emocional, diferente al escolástico que había convivido con las grandes problemáticas geográfico políticas europeas del siglo XVI.

En función de esta impronta, Santiago, especialmente entre 1541 y 1647, reflejó el modo como los dictados de la religión se hacían presentes tanto en la vida pública como privada de los primeros habitantes de la futura capital de Chile, ocupando, por ende, ambos espacios (el público y el privado), de acuerdo a los objetivos y procedimientos del catolicismo barroco contrarreformado homogeneizante y homogeneizador (Dussel, 1992, p. 11).

Como todo proceso asociado a la configuración de la identidad de un grupo social, se dieron diversas formas de consolidación; para el caso de la ciudad fundacional, los templos, monasterios, conventos y ermitas funcionaron desde el principio tanto como hitos de control y diferenciación social como también espacios fronterizos que separaban a la

ciudad de la periferia. Dicho de otro modo, siguiendo a Rosas & Pérez (2012) las iglesias, normalmente más altas que las casas, actuaron como límites visuales que cerraban la ciudad en torno a la plaza mayor; además, la profusión de este tipo de edificios le otorgaron un carácter conventual y cerrado a este primer diseño de ciudad, coincidente con el proceso de diferenciación social ya aludido (Rosas & Pérez, 2012).

Con respecto a las casas, cada unidad conformaba un todo arquitectónico en el que moradores se sentían protegidos, sensación que se mantenía al aumentar la escala a las manzanas. Las calles por su parte, tenían algún efecto sobre la identidad del grupo, por cuanto alertaban a los ciudadanos, mediante la experiencia visual, cuando y donde sobrepasaban la zona del nosotros introduciéndose a la de ellos (Tuan, 2001, pp. 7 - 11).

Como ya se señaló, en alguna medida la vulnerabilidad a la que estaban expuestos los fundadores de la ciudad de Santiago se plasmó espacialmente, siendo ayudado por la distribución de los espacios residenciales del espacio en la lógica de calles y manzanas del plano damero. Ayudaron a complejizar la estructura urbana durante este periodo los espacios ocupados por las edificaciones religiosas que se emplazaron en las manzanas principales del casco histórico o muy cercanas al mismo.

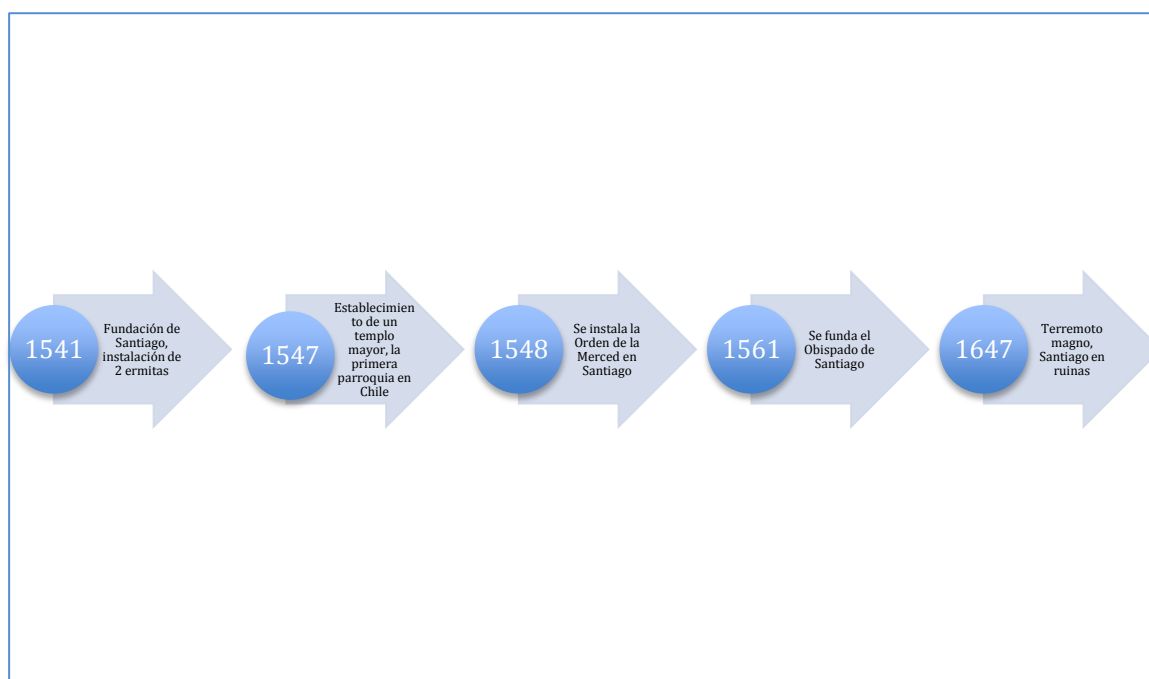
Con respecto a la Catedral o templo mayor, apenas se fundó Santiago, *“la Corona cedió a la Iglesia dos solares del costado poniente de la Plaza Mayor, con el fin de erigir allí el templo mayor y una casa para el párroco, mientras que los dos solares restantes fueron cedidos a particulares”* (Ibarra & Barrientos, 2011, p. 92). Este edificio representaba la centralidad de la ocupación de la cuenca del Mapocho; posteriormente otros templos se fueron constituyendo, junto al templo mayor, como símbolos visibles de la frontera del acto civilizador y diferenciaron a los peninsulares de la otredad que también formaba parte de la población de esta capital del reino.

Esta forma de organización espacial replicaba el modelo de civilización parroquial aplicado en la Europa desde los orígenes del cristianismo, pero, a diferencia del Viejo Continente, la carencia de los fundamentos socio históricos, los peligros asociados a la empresa de conquista y subordinación de la población amerindia y la insistencia en generar un modelo de ciudad inflexible, de calles y manzanas, dificultaron la apertura de la influencia de estas

edificaciones evangelizadoras al entorno, produciendo más bien una ciudad cerrada, donde los conventos y monasterios compiten con los templos en materia de evangelización dada la importancia del clero regular en el proceso de descubrimiento y conquista. Se está constituyendo, más que una civilización parroquial, una ciudad conventual que no perderá este aire recoletano hasta bien entrado el siglo XIX.

La figura 18 muestra los principales hitos de la configuración del paisaje unirreligioso santiaguino entre 1541 y 1647.

Figura 18 : Hitos en la constitución de un paisaje unirreligioso en Santiago entre 1541 y 1647



Fuente: Elaboración propia

La fundación de la ciudad y su posterior organización dameral representan el primer hito en la conformación de este paisaje, dado el lugar de preeminencia que adquieren los edificios religiosos en el proyecto de ciudad que quieren para sí mismos los conquistadores, en obediencia a las instrucciones de la monarquía para estos fines.

En la trama de damero de la futura capital de Chile, Gamboa estableció, como era costumbre en los proyectos de fundación y desarrollo urbano español, espacio para la instalación de un templo en una de las manzanas que rodeaban a la Plaza Mayor. En 1547 se levantó la primera parroquia⁸² con un párroco nombrado por el obispo del Cuzco, don Rodrigo González de Marmolejo⁸³.

Las calles y manzanas, además de su materialidad, expresaban orden, civilización y progreso; la espacialidad de los edificios religiosos, por su parte, eran un recurso mnemotécnico que llegó a la ciudad de Santiago proveniente de dos fuentes la griega y la cristiana barroca. Fueron los griegos quienes fundaron el “*arte de la memoria*” (Yates, 1974, p. 7), consistente en la instalación de edificios, que por su forma, ornato e incluso localización geográfica sirvieran como mecanismos de divulgación de información relevante para el cuerpo social que reemplazara o apoyara al recurso escritural (Yates, 1974, p. 9). Para esto, los griegos desarrollaron diversas técnicas, las que fueron conocidas y conservadas por los romanos y desde éstos se extendieron por la Europa Occidental (Yates, 1974, pp. 14 - 39).

El catolicismo de la Contrarreforma, en el ánimo de evitar la diáspora de feligreses analfabetos y afirmar el mensaje del Concilio de Trento, fue prolífico en símbolos e imágenes, el empleo de la arquitectura en los edificios religiosos y la determinación de hitos urbanos a los que se le otorgaban significado transformándolos en espacios sacros, objeto de veneración, que en número excedieron a los templos, como es el caso de conventos,

⁸² En 1558, por cédula real de 8 de agosto de ese mismo año, se dispuso que se constituyera un presupuesto para la construcción de una iglesia mayor para Santiago donde un tercio sería aportado por la Real Hacienda, otro tercio por los indios de la jurisdicción de Santiago y otro por los vecinos encomenderos, a lo cual podía agregarse el aporte de otros españoles que no fuesen vecinos (Thayer Ojeda, 1905). Los indígenas, organizados en mitas, ayudaron a levantar la primera capilla o iglesia mayor, la cual se transformaría en catedral cuando “el papa Pío IV, por bula de 27 de junio de 1561, erigió a esta ciudad como sede de un extenso obispado” (De Ramón, 2000, p. 50).

⁸³ Quien en 1561, sería investido como obispo a causa de la lejanía de la ciudad con respecto al obispado del Virreinato del Perú (Barrios, 1987).

monasterios y ermitas u otras formas tempranas de religiosidad popular. Por todo lo anterior, la instalación del templo mayor representa el segundo hito de importancia en la instalación del paisaje unirreligioso santiaguino.

En la medida que se fue consolidando la empresa de conquista y se pasó a la colonización definitiva, los edificios religiosos fueron creciendo en relevancia, magnitud y número, siendo el primero el templo mayor que se constituiría posteriormente en la Catedral de Santiago, a la que seguirían nuevos templos, como de Santo Domingo y la Compañía de Jesús, monasterios, conventos, ermitas y otras expresiones tempranas de religiosidad popular, por lo que se fue configurando una ciudad de templos, monasterios y conventos (Rosas & Pérez, 2012) que le daban un aspecto más parecido a una fortaleza que a un centro mercantil, considerando la trama urbana y a las vinculaciones con el entorno (Romero, 2004, pp. 48 - 49).

En el siglo XVI se habían instalado fuera del casco fundacional los mercedarios (1548) y franciscanos (1553). Los primeros habían fundado un convento y una iglesia edificada en piedra en La Cañada, que era en ese entonces la salida de la ciudad, la iglesia de la Merced fue la primera en ser terminada gracias al aporte monetario de Rodrigo de Quiroga, se abrieron dos conventos de la orden de San Agustín, emplazados a dos cuadras de la Plaza Mayor; el Convento de San Agustín se edificó en la actual calle Agustinas esquina Estado. Se trataba de una ubicación privilegiada que *“originó problemas para estos religiosos y se dijo que fue caso de una serie de atentados, entre los cuales se contó el incendio e inundación de su convento e iglesia”* (De Ramón, 2000, p. 54).

También se levantó el Monasterio de las Agustinas, cuya creación fue decretada por el Cabildo de Santiago en 1574 y aprobado por el obispo fray Diego de Medellín en 19 de septiembre de 1576 y se emplazó en el cuadrante comprendido entre las calles Agustinas por el norte, Ahumada por el oriente, Moneda por el sur y Bandera por el occidente. *“La iglesia estuvo en las esquinas de las mencionadas calles Agustinas y Ahumada y ahí permaneció hasta mediados del siglo XIX mientras el monasterio daba su frente a las mismas calles. A esta propiedad se agregó la manzana vecina del sur y hacia ella se extendió el monasterio en 1651 con sus huertos y viña tapando la calle Moneda en ese sector”* (De Ramón, 2000, p. 54).

Con las facilidades que otorgaba la institución del patronato eclesiástico y la distancia de Santiago a obispados previamente instalados, permitieron que se constituyera un obispado en Santiago en 1561. La existencia de un obispo hacía necesaria la fundación de una iglesia mayor, por lo cual comenzarían ese mismo año los trabajos de construcción de una catedral para afianzar el trabajo de evangelización de los indígenas por parte de mercedarios franciscanos, dominicos, jesuitas y agustinos⁸⁴.

Además, una catedral o iglesia mayor, como ya se señaló, estaba entre las demandas más importantes para implementar una vez que se fundaba una ciudad que fuese sede de un obispado, cuya cabeza visible debía dirigir la evangelización de los naturales, distribuir tareas y territorios entre los regulares y seculares⁸⁵, brindar los sacramentos a los peninsulares avecindados y organizar la evangelización del resto de los territorios conquistados, entre sus funciones prioritarias (Barrios, 1987; Krebs, 2002).

Las fórmulas de financiamiento contempladas para levantar la Catedral resultaron insuficientes, sobre todo por el bajo aporte de los españoles avecindados⁸⁶. Esto originó un retraso en las obras, que sólo se iniciarían a contar de 1566 en el sector de la Plaza Mayor, espacio donde habitaban los vecinos españoles más importantes de Santiago⁸⁷.

⁸⁴ Los franciscanos habían llegado al país en 1553, los dominicos en 1557; posteriormente, en 1593 llegaron los jesuitas y los agustinos en 1595. Como se señaló, los mercedarios habían llegado junto a los conquistadores bajo la forma de capellanes de milicias (Barrios, 1987, p. 17)

⁸⁵ Hasta la fecha, el obispo es el responsable de convocar y/o aceptar la llegada de las congregaciones a los territorios bajo su administración, autorizar la edificación de las instalaciones requeridas para el trabajo del clero regular y secular.

⁸⁶ El territorio chileno no disponía del tipo de riquezas mineras que buscaban los españoles avecindados en las primeras etapas de colonización y conquista; esto influyó en que existiese una cantidad importante de pobres entre los españoles avecindados y entre los indígenas sometidos al régimen de tributación que financiara obras de acuerdo al modo establecido. Lo anterior explica las penurias que supuso la instalación del edificio de la catedral y la lentitud con la cual avanzaron las obras (Thayer Ojeda, 1905).

⁸⁷ A pesar de esta homogeneidad étnica, se produjo, a causa de la participación de los ciudadanos en los cultos, un espacio religioso multiétnico, donde posteriormente tendrían lugar procesos de “acriollamiento” (Romero, 2004)

Acompañaron al templo mayor, otros según las congregaciones y órdenes que se instalaban en la naciente urbe, así como también monasterios y conventos, que competían con los espacios de culto en materia de la búsqueda de cuadras estratégicas para el ejercicio de las prácticas religiosas y para la visibilización entre los distintos cuerpos sociales.

Las iglesias que se establecieron fueron adquiriendo su especificidad en función de la congregación que administraba tanto al recinto como al culto. El establecimiento de los templos debía aportar al cumplimiento de la organización colonial, reforzar la soberanía territorial y reflejar una práctica de poder consecuente con el Patronato eclesiástico (Dussel, 1992, pp. 81 - 82).

Los nuevos monasterios y conventos, más que complementar la presencia e influencia del templo mayor, deben comprenderse como edificios competitivos que posibilitan una reconfiguración del plano urbano determinando la constitución de la capital de Chile como una ciudad cerrada (donde los límites eran los templos u otras formas de edificaciones religiosas) y conventual (lo que implica que más que destacar por los templos, lo hace por la profusión de este tipo de edificaciones y por las relaciones que el clero regular entablaba con el resto de la ciudadanía) (Rosas & Pérez, 2013).

En 1584, se fundaría en dependencias anexadas a la Catedral, un seminario, obedeciendo instrucciones del III Concilio de Lima, realizado entre 1582 y 1583 (Barrios, 1987). Dicho concilio trajo al mundo latinoamericano las disposiciones del Concilio de Trento tras noventa años de descubrimiento y conquista (Ferrecchio, 1981). El nuevo seminario incorporaba al ministerio sacerdotal a españoles (la mayor parte de las congregaciones religiosas que se habían avecindado en América sólo aceptaban a peninsulares) y a criollos, dada la necesidad de que se desarrollara una obra evangelizadora integradora, lo que también se aprecia en sus disposiciones en materias tales como los protocolos de las fiestas religiosas, la evangelización y el trato a los indios, las regulaciones del matrimonio, etc. (Alvar López, 1999).

Las disposiciones emanadas por el tercer concilio de Lima, permiten concluir que en América era necesario disciplinar los ritos y los desplazamientos tanto de los viejos como de los nuevos creyentes, aspectos para los cuales la instalación de templos era fundamental.

Ello explica tanto la premura de una provincia pobre como la Capitanía General de Chile por edificar la catedral y sus dependencias y el temprano reconocimiento, por parte de la iglesia colonial americana, de la existencia de una sociedad de laicos constituida fundamentalmente por peninsulares, sus descendientes e indígenas (Dussel, 1992, pp. 81 - 82) y el hecho de que con respecto a los naturales, la iglesia se comprendía en régimen de misión (Bethell, 1990) obligándose a instalar parroquias para el logro de la evangelización en los territorios en que estos se encontraban. Por otra parte, la presencia del templo y del párroco facilitan el control del cumplimiento de las costumbres cristianas y el combate de aquellas que afectaran la “sana doctrina”⁸⁸.

Posteriormente se instalaron nuevas parroquias en otros sectores de la ciudad, como la de Santa Ana y San Lázaro, que aún se mantienen en la actual calle San Martín del centro de la ciudad. Allí residían los grupos sociales más afines económica – social y étnicamente más afines a la elite y junto al río Mapocho y al Cerro Santa Lucía, sectores donde frecuentemente arreciaban las crecidas, se localizaban los grupos más desposeídos de la sociedad, “de los cuales, como se sabe, quedan siempre noticias escasas y fragmentarias” (De Ramón, 2000, p. 53).

La existencia de templos y ermitas en las periferias móviles de la ciudad durante el siglo XVI y primera parte del XVII, obedece al hecho ya descrito de marcar territorialmente la diferencia étnico –social entre lo que está dentro, en el corazón y aquello que es de fuera. La más antigua de las edificaciones religiosas de Santiago es la ermita que Inés de Suarez dedicó a la virgen de Monserrat en las tierras que le había otorgado en merced Pedro de Valdivia en el norte de Santiago (Thayer Ojeda, 1905). Cinco ermitas surgieron con el

⁸⁸ Por ejemplo, quedaba prohibido que las cofradías y los negros se reuniesen privadamente a celebrar cultos sin la presencia de un clérigo, con el fin de evitar distorsiones o la irrupción de prácticas paganas. Se regulaba la participación de las mujeres en las misas y procesiones y se apuntaba a la necesidad de que los españoles difundieran sus prácticas entre sus hijos y que no escandalizaran al indígena al que se privilegiaba como sujeto a evangelizar; se les designaba como “tiernas plantas a las que se le debe dar un alimento apropiado, pues se corre el riesgo que escuchando predicar la caridad cristiana, por un lado, y viendo el mal comportamiento por otro, no acepten la fe” (Ferreccio, 1981; p. 39).

crecimiento y complejización de la ciudad desde la segunda mitad del siglo XVI en sectores que por más de cien años representaron los extramuros de la ciudad, Santa Ana⁸⁹, San Lázaro, del Socorro, Santa Lucía y San Saturnino. Estas convivían con instalaciones que mutaron significativamente durante la segunda mitad del siglo XVII, definiendo algunos sectores o barrios de la ciudad (Eberhardt, 1916).

Las transformaciones en las prácticas religiosas y en el rol que desempeña la fe en el resto de las dimensiones de la vida urbana condicionaban y transformaban las posibilidades ocupacionales, cambios en los modos de vida, cambios en las relaciones de dependencia, aislamiento y segregación de grupos (Buzai, 2003, p. 43). Las iglesias iberoamericanas de esta época en general, y las instaladas en Santiago en particular, daban testimonio de la piedad de los reyes y de los nobles, pero no de la fe de todos los habitantes de la urbe (Comblin & Calvo, 1972).

Entre otras edificaciones importantes para el desarrollo de la sana doctrina y la necesaria protección de las vinculaciones entre poder político y religioso que fundamentaba la conquista y colonización, corresponden a la obra de la Compañía de Jesús en Santiago. Esta congregación fundó en 1563 el “*Colegio de Santiago*”, cuya construcción daría lugar a una ampliación de este edificio y la instalación de un templo aledaño mediante la compra de dos propiedades del entorno (Palacios, 2011, p. 605). Una vez concluidas la mayor parte de las obras, fueron integradas a la capilla como reliquia la cabeza de una de las once mil vírgenes de Santa Úrsula de Colonia, asesinadas por los bárbaros en el siglo V, según la mitología cristiana (Palacios, 2011, p. 605).

La figura 19, correspondiente a un dibujo del padre Alonso de Ovalle, retrata el frontis del templo jesuita. Este templo fue siempre pensado como un edificio provisional, dada la cantidad de feligreses que tradicionalmente celebraran allí sus ritos a causa del prestigio y popularidad que tenía esta orden no sólo en Chile sino en toda América Latina.

⁸⁹ Emplazada entre las calles Catedral y San Martín, mantuvo su carácter hasta 1635, fecha en la que se transformó en parroquia.

Figura 19: Dibujo de Ovalle del Primer templo de la Compañía de Jesús en Santiago



Fuente: (Ovalle, 2003, p. 457)

Por esta razón, acompañó a los trabajos de construcción un proceso de captación de fondos y adquisiciones de tierras cercanas a la plaza de armas, donde estaba planificado la instalación definitiva de una futura iglesia más grande y lujosa, que se comenzaría a construir en el sector de la esquina de las actuales calles Bandera y Compañía, apoyados económicamente por los capitanes Agustín Briceño y Andrés de Torquemada, que aportaron sus caudales para el proyecto por escritura pública del 12 de octubre de 1595. Con ello, los jesuitas ya eran dueños de toda la cuadra que hoy comprende las dependencias

del ex Congreso Nacional de Santiago y sus jardines (Barrios, 1987). Aunque su nombre era Iglesia de San Miguel Arcángel, popularmente se le conoció desde siempre como *de la Compañía*, denominación que se mantuvo para éste y para los demás recintos religiosos allí levantados⁹⁰.

En el dibujo de la ciudad de la primera parte del siglo XVII, la elite española aun ocupaba el polígono cuyo centro era la plaza mayor, el límite norte de este polígono era la actual calle Rosas y Esmeralda; el límite sur era la actual calle Agustinas; el límite occidental era la actual calle Bandera y el límite oriental era la actual calle Mac Iver y en cada uno de los márgenes de esta área social se emplazaban edificaciones religiosas. Al norte se encontraba el Convento de Santo Domingo, que limitaba a este espacio de otras áreas sociales, cuya principal diferencia era étnica (Vicuña Mackenna, 1869); al este se ubicaban los conventos, el de la Merced y el de Santa Clara de la Cañada; al oeste estaba el monasterio de los Agustinos y el colegio de San Miguel de la Compañía de Jesús y al sur estaba el monasterio de los Agustinos y el monasterio de Santa Clara. Estos templos atendían a la elite, especialmente la de la Compañía, que era el asiento de la Compañía de Jesús en Santiago⁹¹. La de Santo Domingo era atendida por los Dominicos.

Durante la primera parte del siglo XVII, las expresiones religiosas se repartían entre la devoción privada llevada a cabo con celo espartano por la clase dirigente en el hogar y la asistencia a cultos y fiestas públicas que tenían como escenario principal la iglesia, salvo cuando se trataba de fiestas al aire libre tales como devociones o consagraciones de imágenes, ermitas u otro tipo de fiesta o rito popular.

⁹⁰ La construcción del templo se extendió por 36 años, culminando recién en 1631. Ovalle (1641) aportó con un dibujo (figura 13) que evidencia la complejidad de este primitivo edificio y comentó la participación activa de los vecinos en la construcción de la iglesia (Ovalle, 2003).

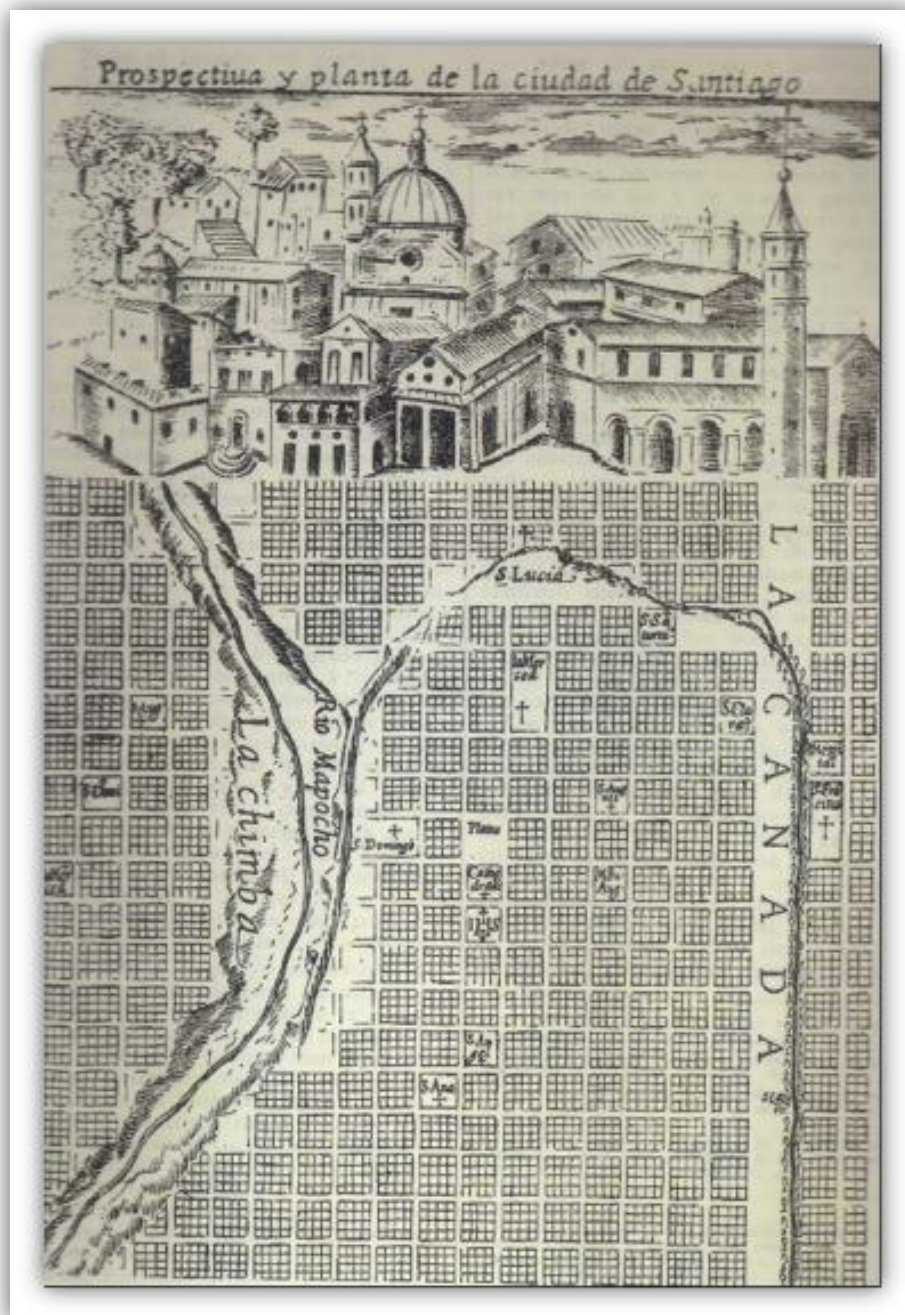
⁹¹ Alonso De Ovalle señala que esta iglesia era incluso más fastuosa e imponente que la misma Catedral (Ovalle, 2003).

Alonso de Ovalle, un sacerdote jesuita que abandonó Chile en 1641, nos entrega una serie de testimonios acerca de la estructura de la ciudad de Santiago entre los siglos XVI y XVII. En una fecha muy cercana al terremoto magno, la ciudad se había poblado “*por la banda del río y de la Cañada*” y “*aunque al principio no pasaba de allí la ciudad ni se extendía más adelante*” (Ovalle, Alonso, Citado en De Ramón, 2000, pág. 53). Sin embargo, el mismo Ovalle nos señala que el poblamiento de la ciudad se había extendido más allá de San Lázaro, quedando esta iglesia absorbida por un nuevo nivel de crecimiento urbano, el que se ratifica en el hecho de que en 1619 había doce tiendas de mercaderes, las que, después de siete años, habían aumentado en más de cincuenta (Ovalle, 2003); “*y lo mismo proporcionalmente en cuento a las oficinas y tiendas de zapateros, sastres, plateros, carpinteros, herreros y otras artes*” (De Ovalle, Alonso, Citado en De Ramón, 2000, pág. 53). En su dibujo de la planta de la ciudad aparecen numerosas iglesias, monasterios, conventos y colegios (ver figura 20).

El imaginario de ciudad conventual aparece representado en el dibujo de Santiago realizado por el Padre Ovalle (ver figura 20), de acuerdo a la fecha de publicación del libro de este sacerdote jesuita, podemos concluir que en la figura 20 la realidad cede su lugar al signo, a una idealización de lo que para este jesuita debía ser nuestra ciudad: ordenada (el plano de damero en fractales, la Cañada como un espacio amplio, lineal, el curso del río Mapocho, definitivo e inmutable), trascendiendo a su tiempo (La Cañada termina en un templo, las iglesias y sus cúpulas simbolizan la paz y la vida contemplativa de ciudadanos que buscan la perfección espiritual), civilizada (ya que es ordenada y trascendente) y poblada (lo que explica la densidad del dibujo urbano, acotado a un rectángulo).

De acuerdo al dibujo de Ovalle, los templos son la ciudad. El plano urbano es entendido como continente para la piedad donde el paisaje producido por el credo católico posee un patrón de centralidad resultante del proceso de colonización, que avanzó en las épocas siguientes hacia las periferias de la urbe en un ritmo lento dada la pobreza de la Provincia que se poblaba. La centralidad de las edificaciones católicas se explican fundamentalmente por los modos de acceso a bienes muebles e inmuebles del poder religioso en esta época, que se obtenían por vía indirecta (herencias, ofrendas, prendas, etc.) o directamente (a través de adquisiciones de las órdenes o congregaciones, instalación de edificaciones e infraestructura, entre otras modalidades).

Figura 20: Santiago de Chile dibujado por el padre Alonso de Ovalle en 1646



Fuente: (Martínez, 2007, p. 33)

El funcionamiento de estos mecanismos posibilitó que el poder religioso se transformara en un agente urbano relevante, dada la propiedad de suelos urbanos con que contaba y el impacto que tenía la evangelización en las formas de uso y la producción discursiva de una visión y significado de la realidad.

Dado lo anterior, debemos destacar la idea de que la centralidad urbana del catolicismo no se restringía a elementos locacionales, sino que también se extendía al ámbito de los imaginarios y a la construcción de discursos urbanos homogeneizantes. Las edificaciones católicas permitían visualizar el éxito de la evangelización que en el período aquí analizado, no tenía mayor competencia.

Comparando la representación de Ovalle (figura 20) con la realidad que muestran otras fuentes, debemos señalar que la infraestructura religiosa se desplegaba desde el sitio de la Catedral y los edificios se situaban a muy poca distancia unos de otros. Los criterios de localización, pasaron de ser esencialmente político administrativos a estar sustentados en la accesibilidad y proximidad a las residencias de la elite y a la competencia entre las diversos carismas presentes en Santiago por visibilizarse socialmente (Eberhardt, 1916).

No aparecen en el dibujo del sacerdote las ermitas que se venían levantando desde la fundación de la ciudad. Se trataba de otro tipo de edificaciones religiosas que se instalaron en la ciudad y que satisfacían “*las necesidades de los habitantes de la periferia*” (De Ramón, 2000, p. 55). Eran santuarios o capillas pequeñas situadas en algún despoblado que no contaban con un culto permanente.

Además de templos y ermitas, se encontraban en la periferia urbana edificios de beneficencia y socorro público, en cuyo origen y evolución participaron el Estado y las instituciones religiosas. Siguiendo la descripción que realiza Armando de Ramón de la periferia urbana en 1640, destaca el hospital del Socorro, fundado por Pedro de Valdivia en 1552 y que desde 1617 era atendido por religiosos de la orden del beato Juan de Dios (De Ramón, 2000, p. 56). Otro tipo de edificaciones de propiedad de la iglesia eran los molinos, que de la propiedad privada pasaron a formar parte de las posesiones de congregaciones religiosas o instituciones de beneficencia, ya sea mediante la compra o por herencia. En el Santiago de fines del siglo XVII habían a lo menos nueve molinos, la

mayoría de los cuales eran, bajo alguna forma, propiedad de la iglesia (Eberhardt, 1916). Todos estos elementos no son considerados en la figura 20, pese a tener ligazón con el trabajo eclesiástico.

Los credos se sostienen y retroalimentan en función de imágenes y símbolos. La ciudad, que es en sí misma un texto desde el cual se comunican los anhelos y realizaciones de diversas fuentes sociales de poder (Mann, 1997). Tomemos como ejemplo el mapa del padre Alonso de Ovalle, que más que representar lo que Santiago era apuntaba a mostrar una imagen de lo que a juicio del autor, (y probablemente de gran parte del clero ilustrado de la época), la ciudad debía ser. La alianza monolítica entre credo católico y clase dirigente había convertido a la capital de Chile en una urbe de “curas y militares” (estos últimos llamados a pacificar y organizar el territorio) (Ovalle, 2003).

Una ciudad poblada de templos y cruces hablaba bien de sus moradores y de su suerte. Las bendiciones provenientes de lo alto y que se afincaban en el altar proveían las condiciones para la seguridad y la libertad. El mapa de Ovalle refleja ese ideario entretanto que la realidad mostraba a una ciudad permanentemente atacada por inundaciones, crecidas del río, terremotos y períodos de sequía (Ovalle, 2003).

El último monasterio fundado en Santiago antes del terremoto de 1647 fue el de Santa Clara de la Cañada, que albergaba a *“un grupo de señoras organizadas en vida monástica desde 1571 en la ciudad de Osorno”* (De Ramón, Santiago de Chile, 2000, p. 55). Abarcaba casi dos manzanas en los faldeos del cerro Santa Lucía por la calle Moneda.

La figura 21 nos permite realizar algunas consideraciones acerca de los cambios y algunas continuidades registradas en la sociedad y en el espacio religioso santiaguino a inicios del siglo XVII.

Los principios de proximidad y competencia espacial actuaron como elementos modificadores de la organización espacial en damero, relevando a las calles por sobre las manzanas y extendiendo a la ciudad más allá de las fronteras fundacionales. Esta mutación derivó en un proceso evolutivo que fue complejizando el plano sin transformar radicalmente las formas de producción urbanas preexistentes; los monasterios y conventos produjeron una trama que se estaba desperfilando de la ciudad colonial fundacional y que

afectaba tanto a lo público y lo privado, dado que la religión se instala en ambos ámbitos de la realidad, rivalizando con el carácter segmentario de la vida urbana que comenzaba a configurarse a causa de las transformaciones sociales ya comentadas que se desarrollaron paralelamente.

Figura 21: Santiago, una ciudad encerrada tanto por su estructura de manzanas como por su entorno



Fuente: Reproducción pictórica realizada a partir de planos y croquis de Thayer Ojeda (Thayer Ojeda, 1905)

En materia de continuidades, se aprecia la alternancia entre espacios residenciales y religiosos, la predominancia del damero y la mantención de La Cañada como límite urbano, pese a que ya está siendo superado por la obra franciscana que se emplaza al sur de este

linde; junto al convento franciscano aparecen terrenos para usos agropecuarios destinados a satisfacer las necesidades de los frailes.

Destacan en el dibujo los templos, como por ejemplo, la iglesia de Santo Domingo, localizada en el sector superior de la figura 21, equivalente al norte de la urbe. En la plaza mayor está dibujada la catedral con el monasterio adosado. Además de los templos, aparecen dos ermitas en las cercanías del cerro Santa Lucía, así como también otras edificaciones religiosas.

En lo que concierne a cambios, la ciudad manifestaba una mayor riqueza e incremento en la producción. Los espacios silvoagropecuarios rodean al caserío, los que mayoritariamente se asocian a congregaciones, lo que se expresa en los signos religiosos con que se destacan predios de la periferia rural santiaguina. El dibujante representa una ciudad prolífica, ya que aplica los signos de la abundancia de crías en aves representadas y en la diversidad de especies presentes en las unidades productivas. Lo anterior se relaciona con el poder que había alcanzado la que sería una nueva elite, compuesta principalmente por comerciantes y mercaderes, cuya fortuna haría posible, posteriormente, levantar a la ciudad tras el sismo de 1647.

1647 es el último hito que hemos relevado en la figura 18. Los habitantes de la ciudad incluso en la experiencia y reacciones ante el sismo evidencian adhesión al catolicismo que era la única e indiscutible fuente de sentido. La caída de los edificios, la ruina resultante, produjo la natural pérdida de presencia simbólica de la religión en la ciudad dos siglos antes; además, la necesidad de recuperar infraestructura, inhibió, a nuestro juicio, la posibilidades de colonización por parte de las congregaciones de la ciudad de afuera, la de los desposeídos, que se había comenzado a visibilizar desde el instante mismo en que llegaron los peninsulares a la Cuenca de Santiago. Este relativo repliegue se explica por diversas causas, ya que no sólo se caen los edificios, también el terremoto desestructura un orden imaginado y da lugar a un modelo de ciudad donde el catolicismo destaca más por la posesión de bienes muebles e inmuebles que por la evangelización de ese entorno que se estaba constituyendo.

Agreguemos a lo anterior, que también se perdieron los edificios que habían avanzado hacia La Chimba y a otros espacios periféricos; también sufrieron los efectos del sismo monasterios, conventos, otros cuerpos asistenciales y ermitas. Analizaremos a continuación, los efectos de la refundación socioespacial de Santiago tras el terremoto magno de 1647 en la distribución de los edificios religiosos.

La configuración de un espacio unirreligioso pero diversificado y complejo en Santiago de Chile entre 1647 y 1778

Desde el siglo XVII y especialmente a partir de la segunda mitad, se registra una preeminencia de los conventos y monasterios como ordenadores de la ciudad, en reemplazo del rol que le había correspondido desarrollar durante el siglo XVI al complejo plaza - templo Mayor (Rosas & Pérez, 2012). A mediados del siglo XVII, existió en la sociedad santiaguina cierto consenso en que la ciudad debía refundarse manteniendo los vínculos con la piedad que había lucido desde su fundación y que en alguna medida le habían otorgado identidad a esta naciente urbe (Amunátegui, 1882). En este sentido, se mantuvo la estructura de calles y manzanas, en una lógica de damero algo alterada por la presencia de conventos y monasterios que se habían instalado en la periferia urbana, colindante con los arrabales, el segmento de la ciudad que más crecía.

La ciudad se reconstruyó con mucho esfuerzo pero con recursos limitados, lo cual nos hace pensar en una pauperización del paisaje urbano santiaguino y no se produjo el incremento de edificios dedicados al culto que acompañara la natural eclosión del sentimiento religioso que tradicionalmente acompaña a eventos telúricos tan desastrosos como el de 1647. Por otra parte, tras el evento, acontece una crisis económica detonada por la baja de los precios de las exportaciones nacionales en los mercados peruanos, lo que sumado al terremoto, el levantamiento indígena de 1655, produjo una transformación gradual de la ciudad de Santiago y de la infraestructura religiosa, cada vez más profusa y distribuida en los distintos sectores del Santiago colonial (Eberhardt, 1916).

Los procesos de reconstrucción anteriormente señalados también alcanzaron a los edificios religiosos tras el terremoto magno. Los pobladores de la capital, percibían a las catástrofes naturales como expresión de la ira divina provocada por formas de vida licenciosas,

atribuidas tanto al clero como a los habitantes de la ciudad. Esto explica el esfuerzo colectivo por levantar templos y edificios eclesiásticos, la profusión de procesiones u otros actos, cuyo fin era expiar los pecados de los capitalinos. A nuestro juicio, el fervor religioso minimizó los tiempos de reconstrucción e hizo posible la destinación de importantes cantidades de dinero hacia estos fines, a pesar de la relativa pobreza de la mayor parte de la población santiaguina.

La mayor parte de los monasterios que se instalaron después de 1647 lo hicieron en la periferia urbana, teniendo como eje La Cañada. Se levantaron los monasterios El Carmen Alto de San José (1684), el convento franciscano de San Diego de Alcalá, más o menos en el mismo período, el beaterío de Santa Rosa (1681), el colegio de San Agustín, la ermita de San Miguel (1699), las Recolectones Franciscana y Dominica (estas al norte del Mapocho, en La Chimba), con sus respectivas iglesias y conventos, entre 1681 y 1699.

A diferencia de la primera experiencia fundacional, que, como vimos, competía por visibilizarse en las manzanas más centrales de la ciudad, estas nuevas edificaciones se emplazaron en sectores más o menos precarios de la naciente urbe, que se habían convertido en asentamientos tras procesos de subdivisión de chacras y otros terrenos a causa del empobrecimiento de sus dueños originarios, que pasaron a constituirse en arrabales que acogieron a migrantes desde el campo y de otros sectores de la ciudad. Los templos definen a la historia del credo ya que reflejan las experiencias de los prosélitos (y de los individuos del entorno) y de sus representaciones o metáforas espaciales. Dado lo anterior, todo templo es casa y/o familia, centralidad de la evolución de las experiencias y percepciones que explican la realidad a un conjunto de individuos; puede ser conceptualizado fenomenológicamente como contenedor de actos u obras religiosas específicas y también de aspectos de la vida cotidiana urbana, en la que “se” desarrolla, “se” transforma, “se” semantiza lo ritual y se inscriben, a modo de panel, las realizaciones de todos los actores que han intervenido en su evolución histórica (Lefebvre, 1991, p. 244).

Junto al proceso de reconstrucción de la ciudad, los terrenos agrícolas del entorno pasaron de tener un uso productivo a espacios en los que se levantaron arrabales, sobre todo en espacio liberados por la iglesia, como es el caso de los terrenos enajenados por el hospital

San Juan de Dios, al sur de La Cañada y por la congregación franciscana (De Ramón, 2000, p. 81).

Probablemente este criterio de instalación representa la mayor diferencia entre el patrón de emplazamiento fundacional y el que se registró en este período, azuzado por las causas naturales y económicas ya comentadas que asolaron a la Zona Central (entendida como aquella que abarca desde el río Choapa por el norte hasta el Maule por el sur).

Los templos y otras expresiones de religiosidad popular también se replicaron en la periferia santiaguina, que ya no actuaron únicamente como límites urbanos, sino que respondían a la necesidad de levantar hitos de adoración y protección ante una serie de sucesivas catástrofes, tales como sequías, inundaciones, que siguieron azotando a los pobladores de una ciudad que se complejizaba económica, cultural y étnicamente⁹².

El edificio de La Catedral se refundó tras el sismo de 1647 gracias a la personalidad y empuje del fray Gaspar de Villarroel, cuyas gestiones dieron frutos después de tan solo tres años⁹³. Se aprovecharon algunos materiales preexistentes, se colocó un nuevo techo, se realizó un trabajo de enmaderamiento y se levantó una nueva torre.

⁹² Las evidencias estructurales de cambio anteriormente mencionadas permitirían el estudio de cómo operan las formas de diferenciación y estratificación social a distintas escalas en el Santiago colonial. Una posible escala en la cual operarían la segregación y la diferenciación social son las áreas sociales constituidas por instituciones como la iglesia. Estos procesos se manifestaron en la distribución de tipos específicos de infraestructura religiosa en las diversas comunidades culturales, económicas y sociales al interior de la naciente ciudad, que reflejan la exclusión social (por ejemplo, en los modos como se distribuye y procura la administración de los sacramentos y la observancia de los ritos) y la fragmentación urbana (se estructura una ciudad en los extramuros del núcleo central habitado por los peninsulares).

⁹³ Vicuña Mackenna (1869) nos señala que en 1650 Gaspar de Villarroel había logrado reconstruir la Catedral con eficiencia y rapidez, aprovechando los trabajos realizados en períodos precedentes y realizando algunas mejoras, tales como incorporación de nuevas ventanas y enmaderamiento de parte de su estructura, lo cual permitió presentarla como un edificio remozado en 1670, que se consagraría recién en 1687 y que se volvería a restaurar en 1740 debido a los daños que había generado en su estructura un nuevo terremoto en 1730 (Vicuña Mackenna, 1869).

La premura costó caro, dado que la nueva obra no pudo resistir un nuevo terremoto en el año 1657 cuyo epicentro estuvo en Concepción, aproximadamente a 700 kilómetros al sur de la capital y que no produjo mayores pérdidas en otros edificios de la capital. Se hizo necesario entonces un nuevo proceso, que abarcó entre 1662 a 1670. Posteriormente se ensancharía el edificio entre 1679 y 1687; como es común en nuestro país, estos esfuerzos no impedirían que nuevamente un terremoto, el de 1730, exigiera acometer nuevamente el trabajo de reconstrucción, que duraría hasta 1740 (Eberhardt, 1916).

La reconstrucción de los templos tras el terremoto magno, postergó la evangelización y otras acciones de la iglesia en Santiago y en Chile; pero era necesario emprender estas tareas dado que cada uno de los edificios que habían levantado las congregaciones que se habían instalado hasta la fecha en la capital se comportaban como expresiones de incorporación de otros grupos a la vida e historia social de una colectividad segregada y que segrega en virtud de la etnia y la fortuna económica. No tenemos noticias de los modos como los sectores más desposeídos satisfacían sus necesidades espirituales, pero a raíz de las disposiciones del II y III Concilio de Lima de los años 1582 y 1583, podemos intuir que en los sectores populares las prácticas religiosas diferían de las desarrolladas por los grupos más instruidos y pudientes y que no estaban exentas de vicios y frivolidades (Alvar López, 1999).

Con respecto al emplazamiento de las prácticas religiosas, las regulaciones de los concilios de Lima indican que se realizaban ceremonias en templos y en otros espacios, por lo que se dispuso que cualquier forma de culto, independientemente del lugar en la que se realizara, debía ser presidida por un clérigo que cautelara su correcta ejecución; vale decir, en el caso de los sectores más desposeídos, la autoridad eclesiástica se compromete a supervisar el culto, no a instalar nuevos espacios para la evangelización, según lo contemplaba en espíritu de los derechos de patronato (Dussel, 1992).

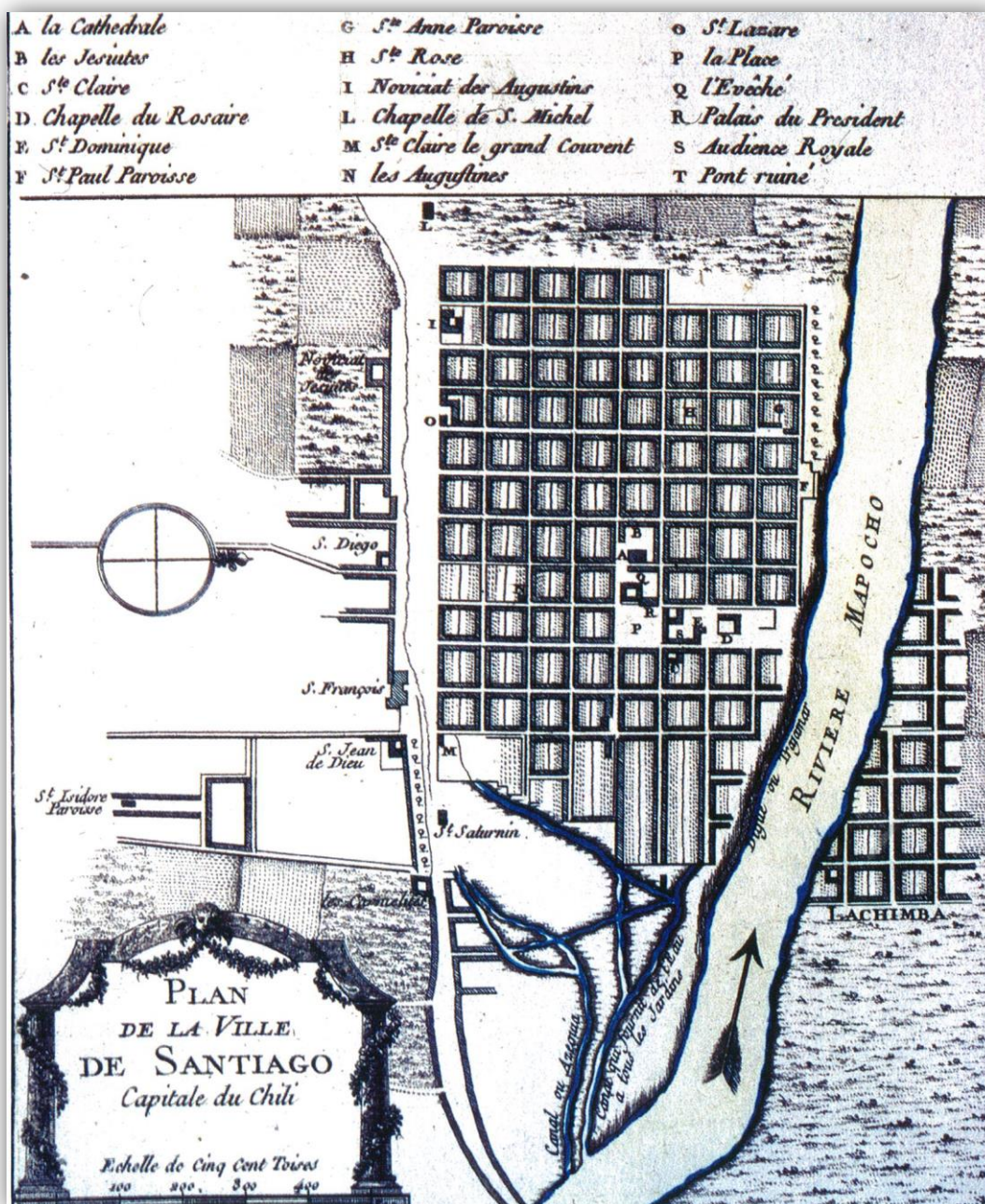
La dinámica de los templos católicos en Santiago entre 1730 y 1820

La distribución geográfica de los edificios religiosos santiaguinos varió entre 1730 y 1820, a causa de la intensidad con la que determinadas fuerzas y agentes produjeron segmentariedades duras o flexibles (Deleuze & Guattari, 2004, pp. 56, 157). Dichas segmentariedades posibilitaron el paso de una ciudad religiosa a otra más secular, lo que se expresa en el hecho de que como muestra la figura 22, otros edificios religiosos disputan centralidad con el templo mayor u otras iglesias precedentes, según se desprende de la lista de hitos urbanos que acompañan al plano. Por ejemplo, las letras A a E indican la presencia de edificios públicos, que acompañan a los 23 edificios religiosos restantes. La importancia de las órdenes religiosas como agentes urbanos se evidencia en la cantidad de predios que se les asocian al sur de La Cañada.

El 8 de julio de 1730 tuvo lugar un nuevo evento telúrico, que según los cronistas de la época, correspondió a la ocurrencia de tres terremotos en menos de doce horas (Rosales, 1989). Junto a otras edificaciones urbanas, se desplomaron las iglesias de La Merced y Santo Domingo. La iglesia de la Compañía de Jesús, la de San Francisco y la de San Agustín perdieron sus torres (Rosales, 1989). La mayor parte de los conventos y monasterios sufrieron algún tipo de daño estructural que exigió importantes gastos en reparaciones. Después del 10 de julio, fecha en que aconteció un violento temporal, llegaron noticias a la ciudad de la desolación que había tenido lugar en la periferia rural y en el sur de la ciudad, donde también fueron afectadas capillas, parroquias, conventos y monasterios (De Ramón, 2000, p. 85).

La mayor parte de estos edificios aparecen representados en la figura 22, la que se trata de una ampliación y actualización del plano de Frezier, que nos presenta la ermita de San Saturnino separada de la urbe. Esta representación avala lo que hemos planteado precedentemente acerca del rol colonizador de este tipo de construcciones religiosas en dos sentidos: por una parte, como una especie de avance de la elite que habitaba el casco histórico en espacios periféricos y el segundo sentido estaría relacionado con la noción de límite o frontera entre los mundos civilizados y el “por civilizar” descrito por Pérez y Rosas (2012).

Figura 22: Rupturas y continuidades en el paisaje urbano de Santiago de
1756



Fuente: (Martínez, 2007, p. 41)

La ermita expresaba la coexistencia de dominios urbanos separados por calles y manzanas,

con prácticas espaciales distintas en lo que concierne a la devoción pública y privada. Las fiestas religiosas e instituciones como las cofradías servían como una especie de “*ámbito socioespacial democrático*”, ya que se practicaba en distintos suelos sacro por cuanto las prácticas espaciales de la devoción popular tenían como referentes los templos, capillas y algunas ermitas, siendo los edificios más importantes aquellos que ocupaban las inmediaciones de la Plaza Mayor de la ciudad. Además, este tipo de festividades permitían que todos los grupos sociales que habitaban la ciudad coincidieran sin que imperara la segregación y diferenciación. Los ritos y las prácticas religiosas colectivas se fueron estructurando como signos de la formación y desarrollo del estado y la sociedad indiana (Romero J. L., 2004, pp. 99- 108) en el contexto de las ciudades. Ya en el siglo XVIII la religión era en sí misma un articulado y complejo sistema ideológico que aportaba al dominio y hegemonía de una clase dirigente compacta y uniforme.

Contrasta la visión de discontinuidad entre ciudad y ermita con la representación de la prolongación del plano damero entre la urbe y La Chimba, áreas separadas por el Mapocho, que no interrumpe la organización dameral de calles y manzanas.

En 1754 se instaló en La Chimba la iglesia y el convento de la Recoleta Dominica en tierras pertenecientes a la Orden de Santo Domingo. Este proceso de colonización fue seguido por los monasterios de religiosas; por ejemplo, la regla de Santa Teresa tenía dos conventos que se emplazaban en los arrabales al sureste y al noreste de Santiago (De Ramón, 2000, p. 100).

Otro aspecto a destacar es que en tanto el damero se proyecta hacia la ribera norte del río, al sur de la ciudad desaparece y en su reemplazo tenemos predios rectangulares en una de las riberas del curso fluvial. Sin embargo, este cambio en la configuración del plano es dibujada en la lógica de continuidad, sin que se rompa la comunicación entre estos ámbitos y el resto de la urbe, como si ocurre con la ermita señalada. Al sur de La Cañada se relevan propiedades eclesiásticas.

La ermita es una forma como se proyectaban los símbolos de la fe más allá de la ciudad original; era una forma como la iglesia católica mantuvo en este período su rol integrador de etnias y clases sociales que habitaban Santiago. Tanto en este tipo de edificios como en

los templos, tenían lugar ritos y ceremonias en las que participaban distintos individuos y grupos sociales (Valenzuela J. , 2010). en la Las etnias que residían en Santiago conservaban y compartían expresiones religiosas con las restantes y ya se había constituido una religiosidad folclórica – criolla que adhería a santos populares que ofrecían sanación y auxilio en la dificultad (Barrios, 1987).

Estas formas de religiosidad endógena requerían espacios para la veneración, lo cual influyó en la modificación en las lógicas geográficas de la distribución de la oferta religiosa en Santiago durante este período; era necesario “contener” al acto religioso en espacios de devoción popular más familiares o grupales, tales como ermitas o templos. La devoción pública no tenía un core específico dada la profusión de órdenes y congregaciones que cristalizan su mensaje mediante una mnemotecnia (Yates, 1974; Eco, 1988; 1989; 1999) de edificaciones y estructuras (Foucault, 1977) y porque las iglesias y las ermitas habían madurado hacia un rol más activo para el proceso de conversión (Fulcanelli, 1979), aportando a la formación de valores y creencias dado el poder que tienen las formas arquitectónicas para la formación de subjetividades⁹⁴ y de conciencias cristianas (Foucault, 1977), tal como lo hicieron en la Europa del siglo XII (Eco, 1988).

Durante el último tercio del siglo XVIII y comienzos del XIX, irrumpieron nuevas concepciones religiosas y políticas a la ciudad, que cautivaron y dividieron especialmente a la elite. Lo anterior permitió, por una parte, la expresión de otras fuentes sociales de poder, y por otra, la disociación entre objetivos de la colonización y administración de los territorios americanos (entre ellos el gobierno de las ciudades) de los propios de la iglesia católica apostólica romana.

La figura 23 corresponde a un plano fue elaborado por el Abate Molina, sacerdote jesuita, durante su período de exilio, tras la expulsión de esta congregación de las tierras

⁹⁴ Foucault nos sirve como hilo conductor para recuperar otro sistema arquitectónico que él no tematizó. Su concepto de “dispositivo” puede ser empleado como herramienta conceptual para dar cuenta de los edificios cristianos que se distribuyen en la ciudad de Santiago. El dispositivo es el nombre del vínculo entre elementos heterogéneos que “en un momento histórico dado, ha tenido como función principal la de responder a una urgencia” (Foucault, 1977, p. 299)

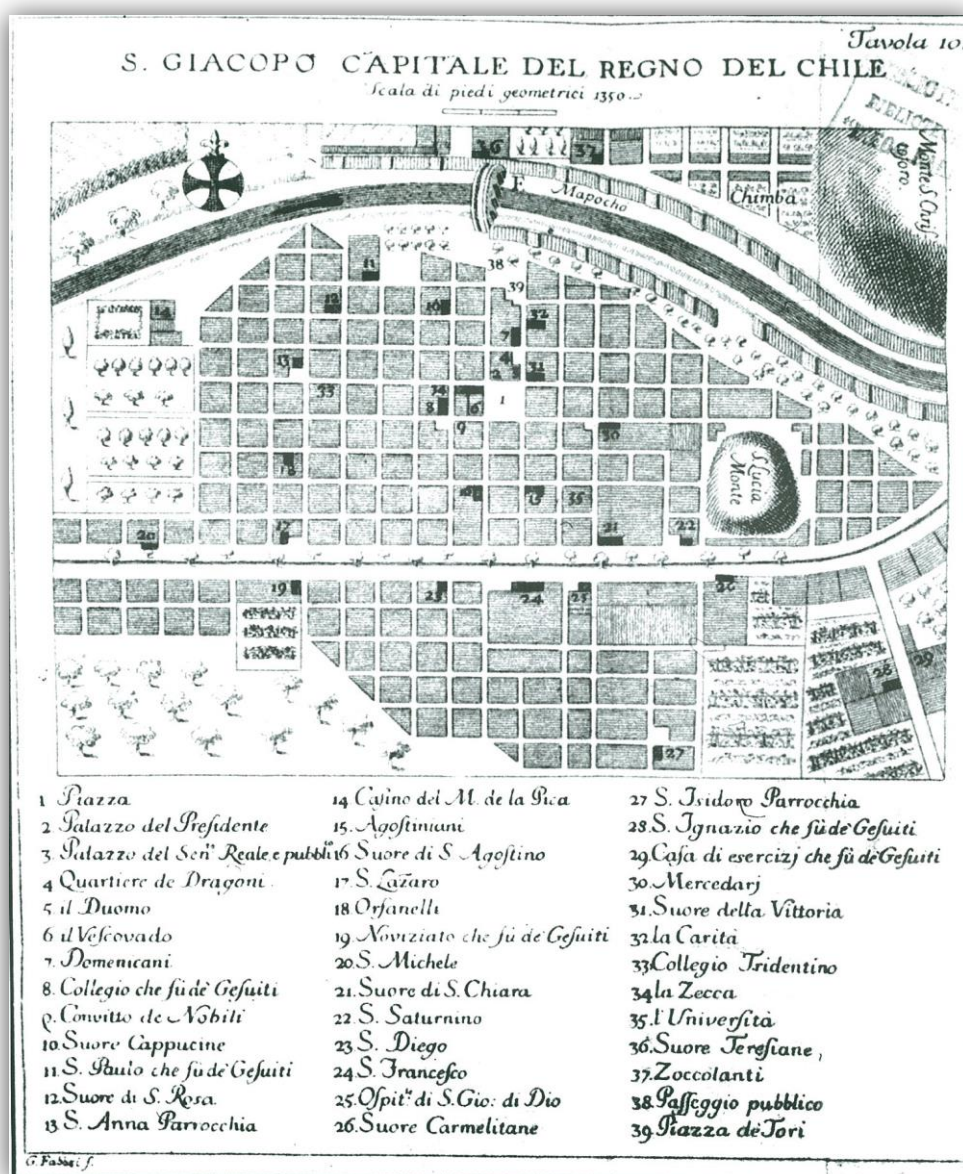
pertenecientes al Imperio Español en agosto de 1767 (Bethell, 1990). Expresa la nostalgia por el terruño y la denuncia del conflicto entre el poder espiritual y temporal en la precisión que acompaña a algunos de los topónimos representados, que menciona aquellos que alguna vez pertenecieron a la congregación.

La expulsión de esta congregación y las peculiaridades del plano representado en la figura 23 indican la disociación entre los objetivos del poder temporal de lo espiritual, que operaron como categorías binarias excluyentes en el espacio urbano dibujado, desde las cuales se representaban o expresaban tiempos y espacios en los que el sujeto “sentía que era algo” (por ejemplo, allí era feliz, en ese tiempo era..., allí me resultaba todo, allí era alguien, etc.), cedieron su lugar a segmentariedades flexibles (Guattari F. , 1996; Deleuze & Guattari, 2004), desde las cuales, aparecen tres aspectos o expresiones de espacialidad o territorialización: la espacialidad u orden dominante, sectores difusos intermedios y la espacialidad u orden de los dominados.

A nuestro juicio, alguna porción de la infraestructura religiosa presente en la figura 23 padeció de una especie de “déficit” tanto por cierto freno en el desarrollo de construcciones como por la disminución del clero, ya sea por la merma en las vocaciones sacerdotales, la expulsión de los jesuitas a fines del siglo XVIII de las colonias hispanas (que afectó el desarrollo de una infraestructura religiosa potente), la interrupción del flujo de congregaciones para la evangelización. Tanto el poder material como el simbólico tenía como referente al clero, estrato que recibía aportes por diversas vías de la riqueza que se producía en las ciudades americanas.

El sector que hemos definido como difuso e intermedio correspondía al poder militar, a los administradores de las propiedades rurales (que a su vez constituían las aristocracias provinciales), funcionarios provinciales, párrocos, miembros del clero regular y secular, delegados de la capital en otros territorios del reino; este grupo, compuesto fundamentalmente por criollos y españoles, habitaban las manzanas y solares cercanos al centro histórico y compartían los espacios cotidianos y religiosos que frecuentaba la clase dirigente, siendo parte de la civilización parroquial católica de ese entonces, ya sea por sus oficios como por la colonización a la que habían sido sometidos.

Figura 23: Plano de un Santiago imaginado por el abate Molina en 1776



Fuente: (Martínez, 2007, p. 43)

Los grupos dominados estaban integrados por españoles empobrecidos, mestizos e indígenas; correspondían a un estrato precario, pluriétnico, con baja calificación laboral, que habitaba los arrabales de la ciudad cuando no estaba ocupado para el servicio doméstico. Durante los siglos XVII, XVIII y XIX presentaron un alto crecimiento

vegetativo (De Ramón, 2000), lo cual influyó tanto en la expansión de la periferia urbana como en la imposibilidad de que sus demandas religiosas fueran atendidas eficientemente. Estos grupos habían pasado de la miseria rural, asociada a los frecuentes colapsos de la actividad agrícola, a la precariedad urbana, expresada en barrios periféricos marginales en donde las prácticas sociales (entre ellas las referidas a la religión) tenían poco que ver con lo que pasaba en el centro de la ciudad. En La Chimba, por ejemplo, se encontraban “*suburbios tétricos de ranchos primitivos y sórdidos, donde sólo interrumpía el cuadro de miseria la convencional alegría de los prostíbulos o de las miserables casas de juego*” (Romero, 2004, p. 237).

Culminaba entonces un modelo de conquista hispana que integró como una sola cosa lo económico, político y lo religioso, y que había delegado en el catolicismo la responsabilidad de dar coherencia simbólica a ese todo colonial y resolver las contradicciones; en esta función, los templos y las otras edificaciones religiosas tenían un rol significativo en tanto asimilaban orden colonial con orden cristiano.

En esta etapa, a diferencia de períodos anteriores y posteriores en las que el poder religioso se encuentra balanceado con las otras fuentes de poder⁹⁵. Una serie de procesos, (entre los que se cuentan la expulsión de los jesuitas, cambios en las formas de gestión monárquica, las guerras por la independencia de las colonias latinoamericanas, la situación de España en el contexto mundial, la afluencia de los ideales de la Ilustración, la llegada de voces protestantes al espacio colonial), reflejan la irrupción de nuevos intereses a América que transformaron las relaciones internacionales en lo que respecta a la posición e influencias del Estado y la iglesia en el Nuevo mundo.

La distribución del poder religioso en la trama urbana de este periodo manifestó variaciones con respecto al orden precedente. Tales cambios, al afectar la vida urbana, modificaron la distribución de templos y edificios religiosos en la ciudad; al respecto Weber (1997), plantea a la religión en general como condicionante del comportamiento de sociedades e individuos tanto en la esfera pública como en la privada y al cristianismo en

⁹⁵ Lo que posibilitaba unas circunstancias de estructura, relaciones, funcionamiento y fortalecimiento de los diversos grupos sociales.

particular, como un credo esencialmente urbano. “*El cristianismo, finalmente, comenzó como una doctrina de jornaleros artesanos ambulantes. En sus períodos más expansivos, interna y externamente, fue una religión característicamente bastante urbana y, sobre todo, cívica. Así ocurrió, en la antigüedad, en la Edad Media y en el puritanismo. La ciudad occidental, singular entre las ciudades del mundo -y la ciudadanía, en un sentido peculiar que sólo se ha dado en Occidente- ha sido el marco característico del cristianismo. Esto se aplica tanto al espíritu piadoso de la antigua comunidad religiosa, como a las órdenes mendicantes de la Alta Edad Media y a las sectas protestantes de la Reforma y al pietismo, y al metodismo*” (Weber, 1997, p. 6).

Pese al debilitamiento relativo del catolicismo, este no dejó de tener influencia en los modos de vida social, en el desarrollo de la actividad económica, modalidades de enriquecimiento, acceso al poder económico y político, como principio organizador de la vida pública y privada, en la trama urbana. Al respecto, Romero (2004) señala que en las últimas décadas del siglo XVIII se experimentan variaciones importantes en la vida urbana que venían dándose desde la última fase de la Colonia y que se mantuvieron hasta las primeras etapas de la vida republicana, coincidente con lo que estaba sucediendo en el resto de Latinoamérica. Según Romero (2004) “*un cambio profundo se operaba en sus sociedades (latinoamericanas) sin que se produjera simultáneamente una transformación en su aspecto físico...siendo “la imagen del conjunto urbanístico y arquitectónico: las iglesias, las rejas y balcones de las viejas casonas, el manso conjunto que circundaba la Plaza Mayor*” (Romero, 2004, p. 218). El mismo autor señala que “*Muchas de las ciudades que habían comenzado a transformarse a fines del siglo XVIII interrumpieron su leve desarrollo con motivo de las alteraciones que produjeron la Independencia primero, y las guerras civiles después*” (Romero, 2004, p. 219).

Esta paralización en el desarrollo urbano se evidenció en la dotación de edificios religiosos en la ciudad de Santiago, sin que ello implicara la pérdida intempestiva del carácter de ciudad conventual que poseía, pero si se dio inicio a una gradual transformación coherente con el “*acriollamiento*” (Romero, 2004, p. 227) de la cultura urbana, que se despegaba de los moldes hispanos que la habían originado y que influyó en los modos como se expresaba, vivía y ocupaba la infraestructura religiosa imperante, que generalmente disminuía las distancias sociales entre los más privilegiados con el resto de los habitantes de la urbe.

El acriollamiento implicó la irrupción de nuevas ideas. Ya señalamos a propósito de la irrupción de una nueva elite urbana en el siglo XVIII que este factor produce nuevas demandas tanto al uso del suelo como a la morfología urbana. Si este cambio además supone la total transformación del orden político, como se dio en Chile y en Santiago, entre 1810 y 1820, las demandas de remodelación urbana serán también mayores. El plano damero representaba la consolidación del ideal de conquista y colonización, tanto en la forma como en el contenido; los edificios religiosos representaban la aplicación de los beneficios de la transubstanciación a las cristiandad extra europea, la producción de un lenguaje nemotécnico evangelizador e inclusivo, la socialización desde el poder de pautas de comportamiento, formas de pensar y la divulgación de un discurso que ponía a la religión como eje de la vida de los ciudadanos y expresión de su condición de seres civilizados. Por estas razones, entre más conventos, iglesias y monasterios tenía una ciudad (bajo el molde hispano católico barroco), mayor era el estatus de su suelo y de sus habitantes. Evidencia esta asociación las palabras formuladas a propósito de la construcción del convento San Agustín de La Serena, que recoge Guarda en un texto de 1978: *“fuera de duda que la fundación del convento de religiosos en los países ennoblecen sus poblaciones y (es) una de las partes en que consiste su adelantamiento”* (Guarda, 1978, p. 129).

Desde fines del período colonial hasta 1820, el proceso de acriollamiento primero y la instalación de la nueva república cuya capital sería Santiago, después, condicionó la evolución a contar de 1820 desde un espacio urbano cerrado a una ciudad abierta, a causa de la emergencia de espacios públicos de estructura diversa, la ruptura del damero, la expansión de la urbe hacia las periferias, el crecimiento demográfico.

Hasta 1830, la población instalada en los arrabales era atendida únicamente por la parroquia de San Lázaro, que claramente no daba abasto. Posteriormente surgirían nuevos templos que eran atendidos por sacerdotes extranjeros (Krebs, 2002).

Podemos concluir en que los espacios religiosos durante la Colonia y hasta las primeras dos décadas del siglo XIX son en sí mismos espacios públicos a causa del peso que tenía la dimensión religiosa sobre la vida íntima y pública de individuos y colectividades, como hemos señalado anteriormente. En la medida que acontecen giros en los modos de pensar y vivenciar la realidad de la sociedad, estos espacios pierden su preeminencia y se hacen

necesarios otros. *“La institución de la Iglesia, tanto en la Catedral como en otras edificaciones religiosas, abandona el orden urbano colonial, quedando adscrita definitivamente a la lógica formal y representativa que el nuevo sistema político introduce en la ciudad. Esta reforma del conjunto catedralicio, sin lugar a dudas, es una clara voluntad de dar una nueva imagen de la institución religiosa, pero al mismo tiempo, un afianzamiento del poder de la Iglesia frente a otros poderes principales del Estado y una cierta equivalencia de su representatividad en el conjunto plural de representaciones de la sociedad civil. Entre el período colonial y el republicano, la organización urbana no sólo transita desde una ciudad cerrada de los conventos a una ciudad abierta de los espacios públicos, sino la propia Iglesia y las diversas edificaciones religiosas, darán lugar a una serie de transformaciones en las diferentes manzanas y calles a las cuales están adscritas que le otorgarán riqueza formal a la ciudad moderna.”* (Rosas & Pérez, 2013)

Como hemos visto, la ciudad cerrada se produjo a causa de las restricciones que impuso el plano damero tanto al uso del suelo como a la instalación de edificios privados o públicos. Se trataba de una trama rectangular de calles discontinuas, que limitaban a manzanas residenciales y a ciertos sectores ocupados por templos u otro tipo de edificaciones religiosas que se fueron transformando paulatinamente en polos o nodos competitivos con respecto a la Plaza y Templo Mayor (Rosas & Pérez, 2013).

Desde 1820 se estaría en presencia de una ciudad abierta, cuya emergencia se debió a la instalación de nuevos edificios y espacios públicos, sí como también por la complejización de los espacios privados, coherente con la emergencia de nuevos grupos sociales y el incremento de la riqueza de la elite. Sería este modelo de ciudad el que facilitó la expansión de Santiago, ya sea a causa de la subdivisión de sus predios (relacionado con los vaivenes de la economía provocados por las frecuentes crisis en las exportaciones y los costos de la guerra de la emancipación, procesos que empobrecieron a los habitantes urbanos), cambios en las disposiciones (o prácticas sociales aprendidas) referidas a las líneas de edificación, modificaciones en el trazado de las calles, cambios en la oferta y demanda de suelos, incremento de la periferia, entre otros procesos (Rosas & Pérez, 2013).

La presencia de protestantes y evangélicos en suelo chileno motivada por la emancipación: Los inicios de la configuración de un paisaje plurirreligioso en Santiago en el siglo XIX

La presencia protestante y evangélica en Chile, se incrementó durante el proceso de emancipación. En este sentido, Lalive d'Epina y señala que *“Para que el protestantismo tuviera posibilidad de penetrar en la América Española, era necesario que esta región del mundo rompiera las cadenas forjadas por la metrópoli, la cual imponía leyes que la aislaban del resto del mundo. Mientras la bandera de España, flameó sobre las costas sudamericanas, solamente los corsarios y los piratas se aventuraban a efectuar desembarcos para saquear las ciudades o saltar los buques del católico rey, que venían a buscar el oro y productos de estos países.... Sólo la revolución y la independencia permitieron romper el monopolio de la Iglesia Católica, y – aunque no haya que exagerar este factor- es verdad que ciertos libertadores y hombres de Estado, como San Martín y O’Higgins en la costa del Pacífico, o más tarde en Méjico, Benito Juárez, vieron en el apoyo protestante la posibilidad de jugarle una pasada a la jerarquía romana, cuyo juego había sido ambiguo en horas revolucionarias”* (Lalive d'Epina y, 2009, p. 39).

Las incursiones de corsarios al servicio de las coronas francesa y británica u otros tipos de expediciones o visitantes de dichos países como de Estados Unidos de Norteamérica, posibilitaron la afluencia de otros credos al país. No se expresaron urbanamente, pero significaron las primeras formas de colonización que posteriormente madurarían hacia la producción de nuevas expresiones religiosas que se harán sentir en las ciudades chilenas a partir de la segunda mitad del siglo XIX.

CAPÍTULO VI: SANTIAGO, DE LA CIUDAD UNIRRELIGIOSA A LA CIUDAD PRIMADA PLURIRRELIGIOSA (1820 – 1930)

La emancipación de Chile del imperio español tuvo lugar en 1818, tras la victoria definitiva del bando patriota sobre las tropas realistas en la batalla de Maipú, en las cercanías de Santiago.

Sin embargo, la presencia de adherentes a la monarquía española se mantendría nítida hasta bien entrado el siglo XIX, siendo el clero uno de los referentes más importantes.

Lo anterior produjo una serie de conflictos entre Iglesia y Estado, donde este último, se esforzó por validar el nuevo régimen controlando al poder espiritual, incluso recurriendo a algunos aspectos jurídicos que habían sido otorgados por el Pontificado a su fiel aliada, la Corona española, como fue el caso de los derechos de Patronato y el Regalismo, esto último a causa de la gran cantidad de terrenos y propiedades que estaban en poder de la iglesia. La presencia del catolicismo en la esfera pública y privada derivó en el hecho de que sería hasta la modernización del país, que tuvo lugar a partir de la segunda mitad del siglo XIX, que Santiago rompería con su impronta provincial, recoletana, cerrada, que la asociaba más a la ciudad de los conventos, monasterios e iglesias que a otro modelo coherente con los tiempos.

Una de las consecuencias del proceso de modernización, fue el incremento de los ritmos de urbanización en tres de sus principales ciudades: Valparaíso, Concepción y Santiago.

En lo que concierne a Santiago, este proceso produjo importantes transformaciones materiales que afectaron de modos diversos a los grupos sociales que allí poblaban, así como también a las relaciones entre la infraestructura religiosa y la producción de un nuevo tipo de ciudad, segregada, relativamente secularizada, abierta.

El crecimiento del área urbana santiaguina se explica, entre otros factores, en la voluntad de

una oligarquía por producir una ciudad afín a sus gustos e intereses, para lo cual se invirtieron importantes sumas de recursos públicos y privados para dotarla de un estilo europeo, ampliar sus calles, construir otras nuevas, instalar áreas verdes y fuentes de agua, implementar espacios y edificios públicos.

Como este grupo controlaba al Estado sin mayor contrapeso, impulsó remodelaciones; la más destacada fue la que llevó a cabo desde la intendencia, entre 1872 y 1875 Benjamín Vicuña Mackenna, que tuvo como principales consecuencias la producción de una ciudad segregada, donde un dominio urbano era acorde con el estilo de vida burgués y oligárquico y otra, separada de la primera por el “*Camino de Cintura*”, donde primaba la pobreza y la precariedad.

Como veremos a lo largo de este capítulo, la existencia de las dos ciudades no fue un tema absolutamente resuelto por las distintas religiones que ya se visibilizaban en Santiago. El catolicismo, mantuvo una especie de doble espacialidad, avanzando por distintas vías hacia la ciudad de los pobres, manteniendo la mayoría de sus templos en la ciudad de los poderosos. Los grupos protestantes se mantuvieron en la ciudad burguesa, dada la extracción social de sus feligreses. En cambio los grupos evangélicos, desde comienzos del siglo XIX desarrollaron un exitoso proselitismo en la periferia urbana, en la otra ciudad.

A continuación daremos cuenta de los principales procesos que influyeron en la localización de los edificios religiosos de los distintos credos entre 1820 y 1930, relacionando la geografía resultante con los procesos más importantes que experimentaba tanto la ciudad como sus habitantes.

Ruptura del damero y transformación urbana como expresión de tiempos republicanos (1820 – 1930)

Tras la emancipación definitiva de Chile con respecto a España, en 1818, la nueva clase dirigente criolla se avocó a la producción de una institucionalidad republicana que reemplazara al orden colonial, recuperara la economía tras un largo período de guerra, superara el estancamiento productivo e insertara al Estado de Chile en el sistema de relaciones internacionales (Feliú Cruz, 1970) . En la mayor parte de Sudamérica, hasta 1840, las nuevas clases dirigentes defendieron la tesis de que habían heredado el régimen de Patronato Eclesiástico otorgado originalmente a la Corona Española, por convicciones y como una forma de controlar a la iglesia, (cuyos jerarcas sostuvieron posturas pro monárquicas), y a sus bienes (Krebs, 2002).

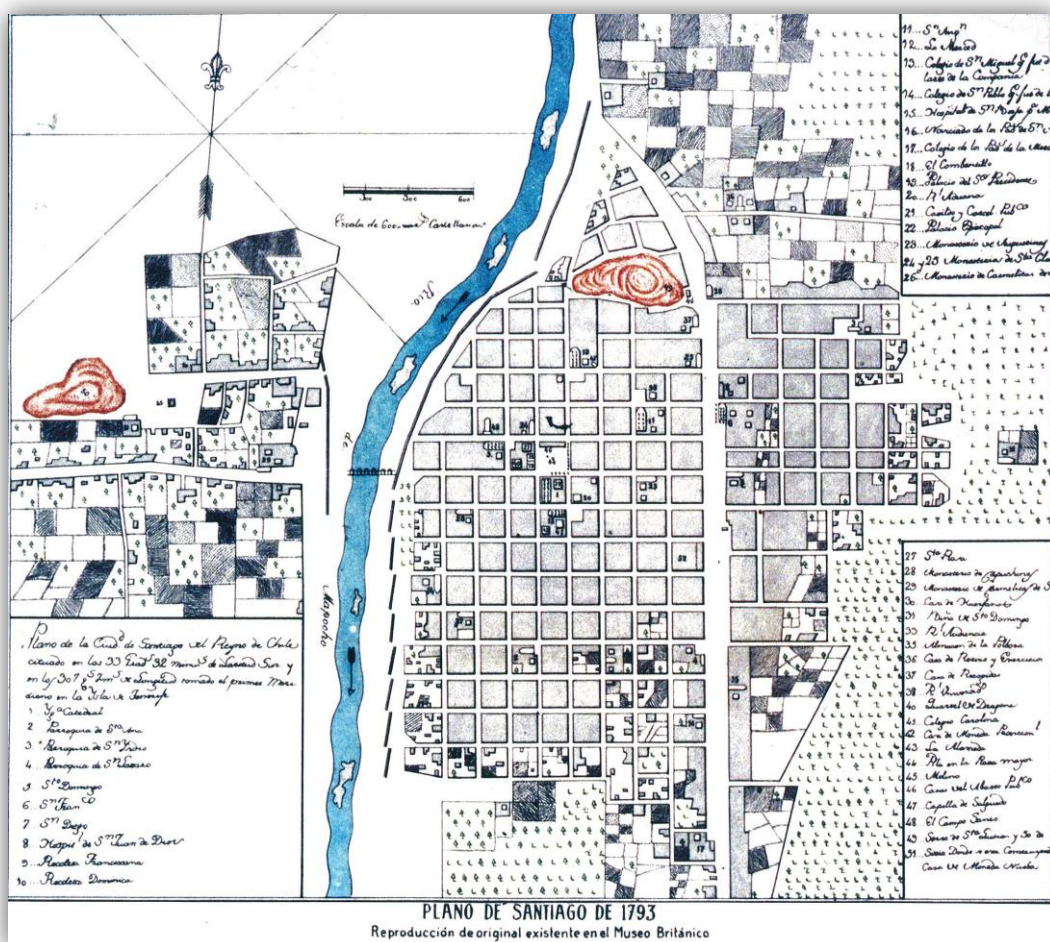
A partir de 1820, la ciudad de Santiago daba pasos agigantados para abandonar una estructura e identidad colonial condicionada por la localización de monasterios, templos y conventos. La disolución de este modelo tuvo diversas causas, entre las que se cuenta la modernización de la ciudad y del país, cambios en la institucionalidad, organización y funcionamiento de las instituciones religiosas que se mantuvieron en el territorio nacional después de la emancipación⁹⁶, la nueva situación diplomática y geopolítica nacional y regional (entre las que se cuenta las relaciones entre el Pontificado y el Estado de Chile), la conformación de una nueva clase dirigente.

A causa de la merma económica y productiva que originó la guerra de independencia, Santiago, al igual que muchas otras ciudades americanas casi no había evolucionado ni crecido mayormente desde 1793 (Romero, 2004). En ese año, según se representa en el

⁹⁶ El debilitamiento relativo del clero otorgó más solidez a las intenciones de las clases dirigentes de los estados emancipados de mantener el control del poder temporal sobre los bienes y acciones de la iglesia, así como también se mantuvieron las costumbres de pedir préstamos forzosos bajo el régimen de regalismo y patronato y generando políticas de desamortización de los bienes de la iglesia. Cada una de estas acciones debilitó a la iglesia, que perdió además su rol de garante moral y jurídico de autoridad, sobretudo al confrontarse con las aristocracias americanas que pretendían mantener el regalismo.

“Plano de la ciudad de Santiago del Reino de Chile” atribuido a Fray Manuel Sovrebiela (ver figura 24), la ciudad se encontraba dividida en dos grandes sectores, uno, que abarcaba desde La Cañada al río Mapocho, en sentido norte y sur y en sentido este oeste por el Cerro Santa Lucía hasta una acequia que se emplazaba en la actual avenida Brasil (De Ramón, 2000). Estaba habitada por españoles y sus descendientes; el segundo sector, La Chimba, es parte de un cordón periférico habitado fundamentalmente por indígenas (o sus descendientes), criollos, españoles empobrecidos.

Figura 24: Santiago, dos ciudades que coexisten en la cuenca de Santiago
(1793)



Fuente: (Martínez, 2007, p. 45)

Al norte del Mapocho se mantienen los grandes predios conventuales destacados anteriormente (Recoleta Franciscana, Recoleta Dominicana, Monasterio del Carmen Bajo). Este plano también expresa el proceso de incremento de congregaciones y órdenes religiosas que se dio en Santiago a fines del siglo XVIII que influyó en la distribución de las propiedades eclesiásticas. Diversas fuentes señalan que en 1793, las congregaciones religiosas poseían el 25% del total del área urbana santiaguina (Vicuña Mackenna, 1869; Thayer Ojeda T. , 1941; De Ramón, 2000; Barros Arana, 2000). Peña Otaegui (1944) señala que las vocaciones sacerdotales se incrementaban a causa del traslado de congregaciones enteras a la ciudad capital desde el sur en búsqueda de seguridad y resguardo y por la cantidad de mujeres viudas, huérfanas, huérfanos que provocaban las incursiones indígenas (Peña Otaégui, 1944).

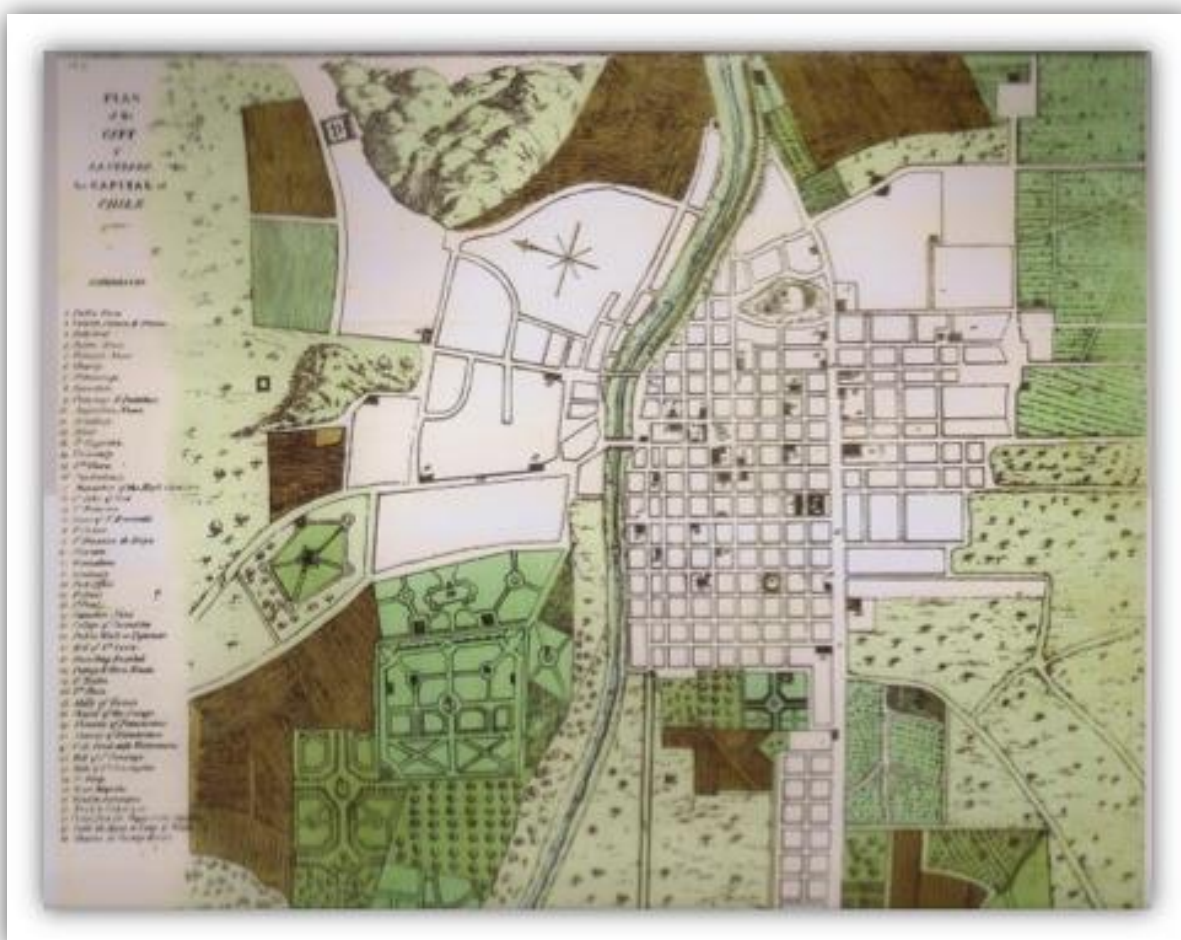
En la figura 24 también se representa la expansión de la ciudad hacia el sur de La Cañada con la consecuente deformación del damero. Al oriente del cerro Santa Lucía se aprecia la periferia rural, muy valorada por las elites de esta época como lugares de amenidad, dada la carencia de mayores espacios públicos y de ocio, salvo los tajamares del Mapocho, que tenía Santiago a fines del siglo XVIII.

La figura 25, corresponde a un plano elaborado por Aglio en 1824 muestra a un Santiago sin mayores variaciones desde 1793, mantiene más o menos los mismos límites, así como también el trazado de damero. El dibujante le da importancia a los templos y a los edificios públicos, en conformidad a los nuevos tiempos republicanos, donde el estado independiente se hacía presente en la ciudad. Se destacan también algunas vías de comunicaciones, probablemente para mostrar a una urbe conectada con el entorno como imagen del desarrollo de la actividad comercial. El listado que aparece a la izquierda de la imagen da cuenta de una serie de edificios, principalmente religiosos, lo que analizaremos en el apartado siguiente.

Se aprecia en el plano la expansión de la ciudad hacia el poniente y al sur. Las manzanas del sur han evolucionado de cuadrados (presente en la mayor parte del damero central) a rectángulos. Este proceso, así como también la existencia de propiedades cuyo trazado evoca los patios de un monasterio o convento al norte del Mapocho, obedecen a la misma

razón, la presencia de instalaciones católicas que quebraron el orden de damero generando otra estructura urbana en la periferia de la naciente ciudad.

Figura 25: Evolución del damero en las periferias de Santiago en el año
1824



Fuente: (Martínez, 2007, p. 51)

El quiebre del plano de damero que se aprecia en algunos sectores de la ciudad, si es que también consideramos la lista de edificios que se incluye en la figura 25, no supone, en ningún caso, que Santiago rompió en 1824 su aspecto conventual y provinciano. De hecho, el análisis de la información aquí presentada muestra lo contrario. Entre las razones que pueden explicar la mantención de esta estructura, se cuenta la relación que existía en esta

época entre la elite y el catolicismo, la cantidad de bienes muebles e inmuebles que mantenía el clero bajo su control.

Mención especial para el crecimiento de la población (descrito en el cuadro 5) y para la expansión del suelo ocupado por la urbe. Santiago durante este período se transformó en un importante receptor para las elites provinciales, que buscaron, durante la guerra de independencia (1810 – 1818), protección y estabilidad abandonando el campo, sobre todo aquellos sectores de la periferia de la ciudad (Talagante, Melipilla, Alhué, entre otros). También migraron los antiguos trabajadores de la tierra, que vieron imposibilitadas sus posibilidades de supervivencia a raíz de las contracciones productivas originadas por las escaramuzas entre patriotas y realistas.

El clero, otra fuente laboral para el campesinado, también sufrió los avatares de la independencia, toda vez que apoyó al bando que sería derrotado. El número de clérigos y las posesiones de la iglesia se transformaron en botines para la recuperación económica de la naciente república, como analizaremos posteriormente cuando tratemos las problemáticas asociadas al patronato y a la desamortización de bienes eclesiásticos. Este hecho también influyó en la expansión de la ciudad y en el crecimiento demográfico.

Si consideramos la situación política imperante en 1824, constataremos que la ciudad representada en la figura 25 coincide con la precariedad de las libertades individuales y de la democracia en la república que se estaba fundando, lo que se expresa en la inexistencia de espacios públicos. La carencia de este tipo de espacios incrementó la relevancia de los edificios sacros como zonas de interacción social.

La figura 26 corresponde a un plano levantado por Claudio Gay y dibujado por Erhard. (1854) Representa con gran exactitud a una ciudad que por ese entonces albergaba 90.000 habitantes. Si comparamos la información aquí presentada con el plano de 1824 (figura 15) apreciamos la consolidación de la ribera norte del Mapocho, sector que se conocía como “*La Cañadilla*” . Se trataba de un canal, “*el Camino de Chile*” que conducía aguas del Mapocho con destino a los predios que rodeaban a la ciudad. Su implementación reforzó el uso agrícola de dichos territorios, junto con lo cual ayudó a la constitución de espacios

antiguas parroquias levantadas por hacendados para uso tanto de su familia como de la de sus trabajadores, fueran rodeadas de poblaciones que también prestaban servicios a iglesias, conventos y monasterios.

En 1828 el Estado chileno suprimió la “*Ley de Mayorazgos*” con el fin de otorgarle más dinámica a la economía nacional reconociendo el derecho a herencia de todos los hijos e hijas, suprimiendo, de paso, la influencia política, social y económica que generaba esta institución, la concentración de la propiedad de la tierra y el estancamiento del mercado de bienes inmuebles. Este hecho facilitó tanto la especulación como la subdivisión de predios en las periferias de la urbe; ambos factores incidieron en la transformación y expansión de la urbe desde el siglo XIX en adelante.

La figura 27 corresponde al plano de Herbage que representa a Santiago en 1841; este trabajo fue encargado por el gobierno de Chile al arquitecto francés Juan Herbage y además del dibujo, enumera e identifica algunos edificios. De la lista que se presenta se deduce que algunos edificios religiosos pasaron a ser utilizados como cuarteles militares o edificios de beneficencia; por ejemplo, una Casa de Retiro jesuita se convirtió en el Cuartel de la Ollería; parte del colegio franciscano también aparece como cuartel militar. El noviciado de los jesuitas aparece nombrado como el hospital San Francisco de Borja.

Este plano visibiliza la planta de algunos edificios públicos. Muestra un sector norte escasamente edificado, predominando viñas y potreros. También destaca la presencia de molinos. Estos últimos artefactos expresan transformaciones productivas importantes en un modelo agrario que ya se orientaba al mercado internacional y que generaba mayor rentabilidad.

En 1840 la ciudad de Santiago correspondía a un polígono cuyos lados eran la Alameda de Las Delicias por el sur (actual Alameda del general Libertador Bernardo O’Higgins), la calle San Pablo por el norte, el cerro Santa Lucía por el oriente y la acequia de Negrete por el poniente (hoy avenida Brasil) (Araneda, 1972, p. 26). Tal extensión era, como hemos visto, resultado de un largo proceso de expansión y segregación que venía dándose desde la fundación de la urbe en 1541, teniendo como centro la Plaza mayor, hoy Plaza de Armas de la ciudad.

Desde ese año, Chile en general y Santiago en particular, experimentaron un proceso de modernización promovido por el incremento de la riqueza por la recuperación de la economía tras las guerras de independencia y la incorporación del país a los circuitos de la economía mundial mediante la exportación de materias primas provenientes de la agricultura y de la minería (Corbo, 1988). La aristocracia santiaguina consiguió mayor poder de compra y la elite de las provincias se trasladaron para disfrutar del estilo de vida moderno que irradiaba la ciudad de ese entonces. Por otra parte, mejoras en la conectividad con el resto del territorio, la incorporación del ferrocarril y otros sistemas de transporte, favorecieron la concentración de población en la capital, unos, para disfrutar de los beneficios de su riqueza y otros para emplearse en lo que fuese posible, huyendo de la miseria del campo.

Figura 27: Templos y molinos como expresión de la continuidad y cambio en el Santiago de 1841



Fuente: (Martínez, 2007, p. 59)

Tanto los templos como los molinos aparecen en el plano de Herbage como formas de edificación del discurso oral (Marín, 1978, p. 215). En este sentido, los templos, representan rito, tradición, evangelización, identidad y los molinos, por su parte, representan progreso, despegue, cambio, transformación, prosperidad⁹⁷. Destacan en el sector norte de la ciudad las iglesias Recoleta Franciscana y Recoleta Domínica, rodeadas de terrenos agrícolas y algunos molinos. Durante este período, la ciudad mantuvo el canal Negrete; las vías Recoleta y Cañadilla, cada una asociada a los puentes que comunicaban la periferia con el centro de la ciudad, se convirtieron paulatinamente en focos de crecimiento y desarrollo urbano en lo que restaba del siglo XIX (De Ramón, 1974 - 1975).

No obstante, algunos templos u otros edificios religiosos localizados en distintos sectores de la ciudad se mantuvieron como focos para el establecimiento de nuevos barrios periféricos que rompieron definitivamente los lindes urbanos coloniales, produciendo nuevas aperturas mediante la instalación de otros templos y conventos, que produjeron espacios con una identidad relacionada con la congregación que los colonizaba. La dinámica de expansión anteriormente aludida solo fue posible mediante el abandono de los moldes hispanos tras la ocurrencia del proceso de emancipación, que implicó la disputa entre dos tipos extremos (casi nunca en estado puro) de relaciones entre el naciente Estado y el catolicismo: jurisdiccionalismo y confesionalismo⁹⁸.

Además, los signos incorporados en un mapa o plano, como en este caso, también son en sí mismos textos (revelan, dicen, visibilizan, ocultan) cuyo autor ha seleccionado la información que quiere presentarnos visibilizando e invisibilizando, en función de sus intereses (Schlögel, 2007, p. 96) y de quien encarga la tarea.

⁹⁷ Es importante reiterar el hecho de que la mayor parte de los molinos establecidos en la periferia rural santiaguina a contar del siglo XVIII eran propiedad de la iglesia; algunos de éstos fueron vendidos por las congregaciones a particulares y otros se mantuvieron, ya sea de forma directa o indirecta, ligados al patrimonio eclesiástico (De Ramón, 2000)

⁹⁸ La tendencia jurisdiccionalista demandaba la intervención estatal en todos los aspectos de la vida interna de la iglesia; el confesionalismo, por su parte, debe ser comprendido como el interés estatal de legislar y establecer políticas públicas en acuerdo con una o varias confesiones religiosas (Blancarte, 2008, p. 139).

Por tal motivo, a nuestro juicio, el plano de Herbage intentó mostrar la continuidad (representado por los templos) y el cambio (representado por los molinos) que experimentaba el país y que se reflejaba en transformaciones socioespaciales en la capital desde la cuarta década del siglo XIX.

El entorno, la localización relativa de los edificios y viviendas, la distancia entre éstas y la plaza mayor o de Armas, la manzana, la calle, el damero, reflejados en este plano, eran partes del discurso escritural urbano, de la ciudad que quería ser y que fue representada por el cartógrafo; por ende, el plano de Herbage, como también lo fue el dibujo de Alonso de Ovalle, son representaciones más que imágenes, pinturas más que reflejo de un espejo (Marín, 1978).

Rosas (2013) plantea que en 1840 la ciudad mantenía como referentes los sitios religiosos, pero ya se apreciaban paños que se fueron subdividiendo, alterando el modelo dameral imperante, lo que puede apreciarse en la figura 27 y otras anteriores, al sur de la Alameda de Las Delicias.

El proceso de subdivisión se produjo a causa de la mayor demanda por terrenos para la construcción de viviendas; por ejemplo, para nuevas mansiones para la elite provincial recientemente afincada en la capital, la necesidad, por parte del Estado, de construir calles que conectaran sitios de expansión reciente con la capital pre- existente, la práctica por parte de los propietarios de terrenos agrícolas al interior de la ciudad como en la periferia, de vender sitios para la instalación de “ranchos” o viviendas precarias para los sectores más pobres de la población santiaguina⁹⁹.

Pero la subdivisión de predios anteriormente aludida no es la única razón por la cual el plano damero se fue transformando; en el contexto del proceso de modernización, se desarrollaron obras civiles (de transporte e infraestructura), construcción de espacios y edificios públicos que aportaron a la superación del modelo de ciudad colonial por una nueva forma urbana, cuyas calles modificaron la geometría de manzanas precedente. Por otra parte, algunos edificios y espacios públicos se instalaron en antiguas propiedades de la

⁹⁹ El proceso de subdivisión aludido explica, a nuestro juicio, la existencia en el sector inferior de la figura 17, al sur de la Alameda de Las Delicias, de espacios residenciales en medio de terrenos dedicados a la agricultura.

iglesia; al respecto, Rosas (2013) señala que “*El Paseo de la Alameda de las Delicias, fue proyectado en el lugar donde se ubicaban edificaciones religiosas*”. El mismo autor consigna que en esta fecha se habría avanzado desde una ciudad pensada desde lo religioso a lo laico¹⁰⁰ (Rosas & Pérez, 2013), lo que se expresaría en el plano de la ciudad.

En la figura 27 se aprecia al sur de La Cañada¹⁰¹,” al oriente y al poniente de la ciudad, la desaparición de la lógica dameral a muy poca distancia del casco histórico, que mantiene sus rasgos fundacionales. Alternan en la figura espacios y edificios públicos con templos, escuelas, hospitales, entre otros edificios confesionales.

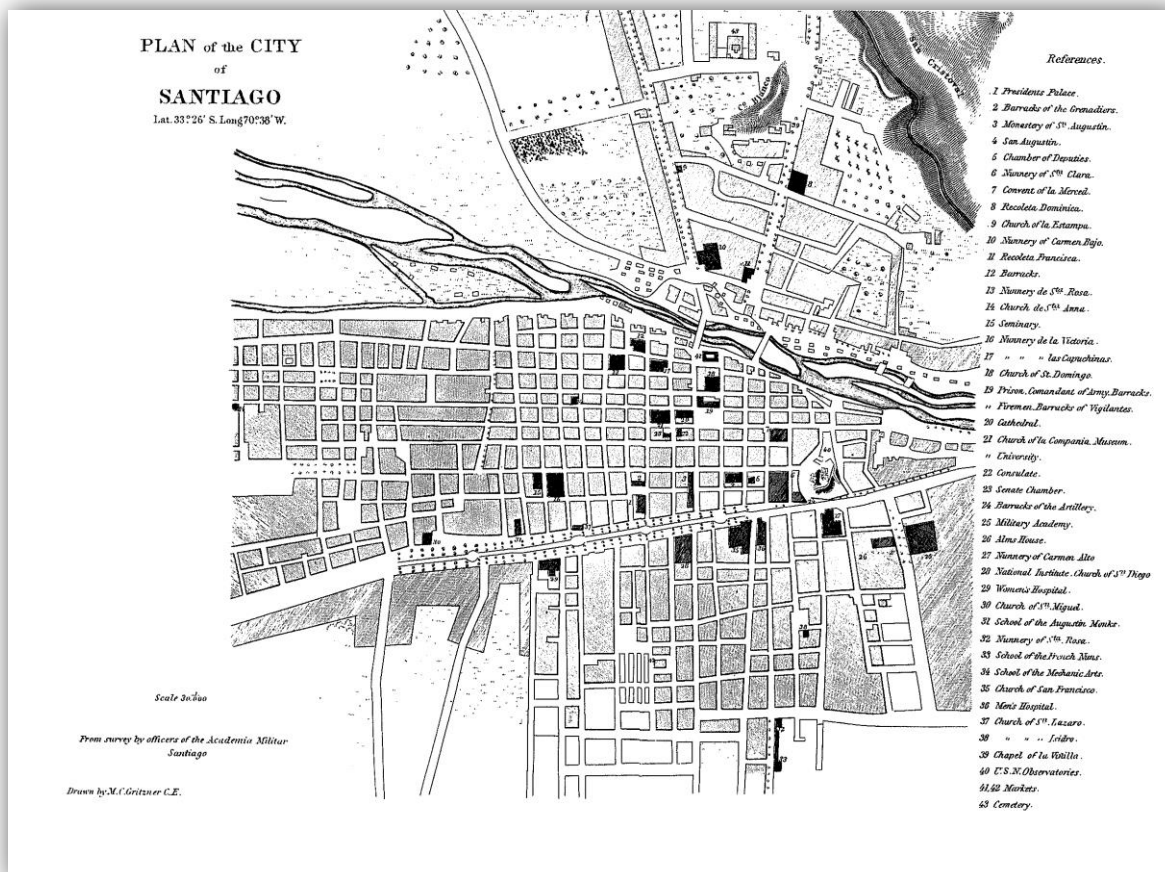
A nuestro juicio, la desaparición del damero, en lo referente al oriente y al poniente, se debió a la instalación de establecimientos industriales, tales como curtiembres, una planta cervecera, talleres metalmecánicos (De Ramón, 2000); la demanda de grandes extensiones de suelos para la instalación de la actividad secundaria y las externalidades negativas de este tipo de actividades, limitaron el uso residencial en algunos puntos de la capital hasta etapas posteriores en la historia de la ciudad

La figura 28 representa a Santiago en 1852. Se trata de un plano elaborado por oficiales de la Academia Militar de Chile. La ciudad ha crecido hacia el poniente, hasta la antigua Cañada de García de Cáceres, para dar lugar a la llamada “*Villa de Yungay*”, originada por el proceso de subdivisión de predios rurales de la periferia santiaguina.

¹⁰⁰ Si entendemos la laicidad como la transición de sistemas de autoridad política basados en formas de legitimidad sagrada hacia un Estado fundamentado en la soberanía popular, podemos decir que las primeras repúblicas independientes hispanoamericanas no nacieron como naciones laicas. Por el contrario, en prácticamente todos los nuevos países que surgieron a raíz de la descomposición del imperio español en América, sus gobernantes pretendieron heredar el Real Patronato y redactaron constituciones que protegían a la religión católica, privilegiaban a la Iglesia romana y no toleraban la presencia de otros cultos. Sin embargo, el hecho de que los nuevos gobiernos pretendieran ofrecer un trato privilegiado a la religión católica no se traducían necesariamente en un sometimiento a los dictados de la Iglesia. Por el contrario, significaba en todos los casos que el Estado reclamaba los derechos implícitos del Patronato y por lo tanto un control sobre las actividades del clero y de la institución eclesiástica.

¹⁰¹ Que desde 1817 había sido convertida en un espacio para la amenidad conocido como “Alameda de las Delicias”, frecuentado principalmente por la elite.

Figura 28: La Villa de Yungay en el contexto del Santiago de 1852



Fuente: (Martínez, 2007, p. 61)

La Villa de Yungay corresponde a un conjunto de viviendas levantadas en un sector periférico de Santiago poblado desde el siglo XVIII. En 1836 tuvo lugar una densificación promovida por el Estado, del poblamiento y de construcciones; el loteo de sus espacios interiores, los procesos de subdivisión de las propiedades y la instalación de nuevos pobladores en el entorno de los sectores que se iban consolidando, produjeron en el área poniente de la ciudad un proceso de crecimiento continuo hasta aproximadamente 1880, en el cual fue también cambiando la extracción social de los habitantes del sector.

Al respecto, era posible distinguir las inmediaciones de la Plaza Yungay, donde se constituyó el segundo barrio más antiguo de la ciudad, tras el emplazamiento original alrededor de la Plaza Mayor o de Armas. Dicho barrio, el barrio Yungay, aglutinó a familias

de clase alta que eran servidas por un segundo núcleo que habitaron terrenos subdivididos que correspondían originalmente a chacras ubicadas entre la calle San Pablo y el río Mapocho. Estos asentamientos que se fueron instalando consecutivamente uno al lado del otro, eran rancherías habitadas por nuevos migrantes, indígenas, mestizos y españoles empobrecidos (Liendo, 2005).

Entre 1840 y 1930, tanto el Estado como las familias y congregaciones más prósperas atrajeron a profesionales extranjeros o inmigrantes de las provincias del resto del país a este sector, más algunos habitantes de la ciudad que trasladaron sus residencias para aprovechar los beneficios de las áreas verdes y museos que se instalaron en la Quinta Normal de Agricultura, colindante con este barrio .

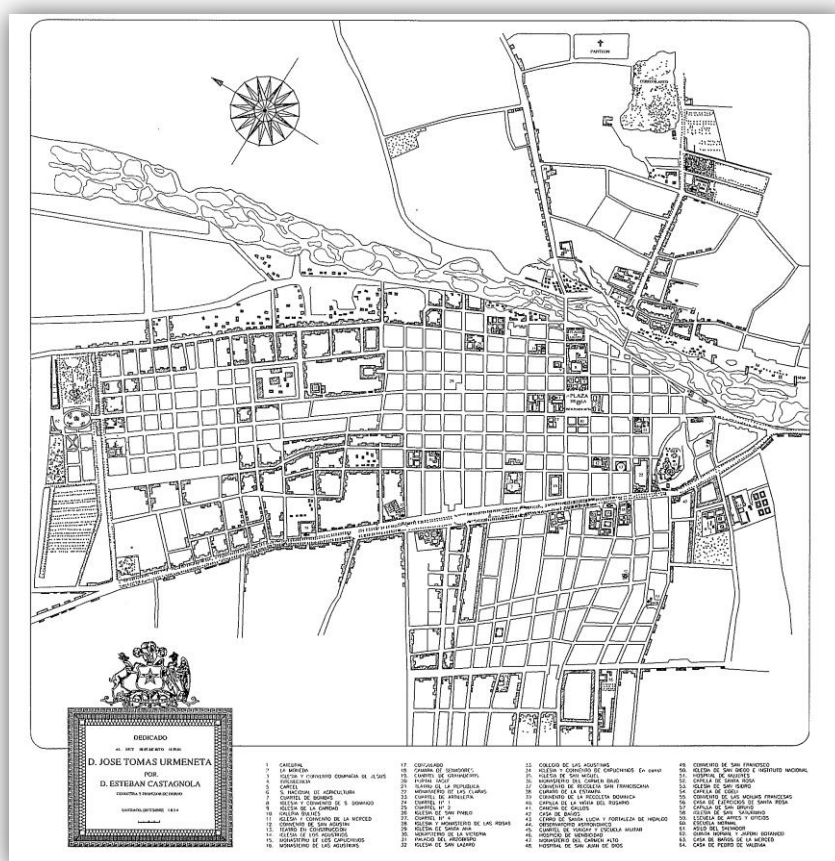
La figura 29 nos permite comparar la situación entre 1852 y 1854, ya que corresponde a un plano de la ciudad dedicado al “*benemérito Señor D. José Tomás Urmeneta*”. Se aprecia, en sentido este – oeste dos zonas urbanas separadas por manzanas rectangulares. La zona oriental corresponde al casco histórico y la occidental a las residencias levantadas posteriormente alrededor de la plaza Yungay; entre ambos dominios se aprecian manzanas rectangulares donde se emplaza La Quinta Normal de Agricultura, espacio adquirido por el Estado chileno en 1842 para instalar edificaciones, plazas y parques con fines recreacionales y culturales. Al sur de La Cañada se observan predios con un trazado irregular; estos terrenos se subdividirán posteriormente, marcando la expansión de la ciudad hacia el sur.

En este plano, el cartógrafo destaca 64 sitios urbanos; de éstos, aproximadamente 40 (62,5% del total) corresponden a distintos tipos de edificios eclesiásticos. El resto de los edificios destacados corresponden a espacios y edificios públicos, instalaciones militares, establecimientos educacionales. La ciudad de Santiago presentaba en esta fecha una mayor diversidad, lo que le daba un carácter distinto al que había manifestado en épocas anteriores (colonial, recoletano, conventual).

¿Qué acontecimientos se produjeron entre 1820 y 1852 que le dieron una fisonomía diferente al plano santiaguino, que se expresó en la superación del plano de damero? Ya hemos aludido a que todo mapa es representación y presentación, discurso y texto donde se visibilizan algunos elementos y otros se ocultan (Marín, 1978; Schlögel, 2007); el

carácter representacional de las figuras 15, 16, 17, 18, 19 se evidencia en la ausencia de escalas orientadoras para evaluar la magnitud de los fenómenos cartografiados.

Figura 29: Las transformaciones de Santiago asociadas al refinamiento y al lujo en 1852



Fuente: (Martínez, 2007, p. 63)

Analizando la evolución histórica del país y de la ciudad en esta etapa, constatamos que se dieron una serie de procesos que, combinados, explican el hecho de que Santiago junto a Valparaíso, se convirtieran en centros poblados de relevancia nacional y que la ciudad puerto (Valparaíso) más que competir con Santiago actuó desde inicios de la vida republicana como un espacio complementario a las necesidades y demandas de la ciudad capital.

En 1818 tuvo lugar la emancipación definitiva de Chile, lograda tras la victoria del ejército patriota en Maipú, a 12 kilómetros aproximadamente de Santiago. La cercanía del campo de batalla permitió que el ejército victorioso tomara rápidamente control de la situación, nombrara un gobierno y se restableciera el orden. En cambio, en la zona centro sur, donde se localizaba otro núcleo demográfico importante como era la ciudad de Concepción, la resistencia de grupos realistas descolgados duró más en el tiempo, aconteciendo también rebeliones indígenas en esta zona y en la región de La Frontera; este hecho debilitó la productividad del sur y restó gobernabilidad territorial a la nueva clase dirigente. A lo anterior se sumó la ocurrencia de un terremoto y un tsunami en 1835 que acrecentó el debilitamiento descrito.

En el norte del país, el mayor centro poblado era la ciudad de La Serena, cuya importancia se dio subsidiariamente a la posterior pujanza de la actividad minera desde mediados del siglo XIX, pero que no alcanzaría para restarle competitividad a Santiago, cuya elite, además de la gravitación económica, se impuso mediante la fuerza de las armas a algunas pretensiones de las provincias.

Por todo lo anterior, la condición primacial adquirida tempranamente por Santiago, aglutinó a las aristocracias locales y provinciales en torno al centro histórico hasta las postrimerías del siglo XIX.

La figura 30 implica un avance con respecto a cartografías anteriores; se trata de un plano que ocupa escalas, lo cual nos permite dimensionar los fenómenos que se encuentran representados de Santiago en 1856 y que resultan del proceso de modernización que experimentaba el país durante este período. Entre las consecuencias de la modernización destaca la urbanización que se dio a distintas velocidades, tanto en el contexto nacional como al interior de la urbe (Brito, 1995).

El plano de Dejean permite indagar acerca de los resultados de la transformación material de Santiago, la cual se expresó de modos diferentes en los grupos sociales residentes. Los cambios (en magnitud y ritmos), se explican en la voluntad de la oligarquía local de producir una ciudad afín a sus gustos e intereses, con la consecuente presión sobre el mercado de suelos, distracción de recursos privados y públicos para el mejoramiento de los espacios y en la construcción de edificios, en función de criterios estilísticos europeos

(Brito, 1995). Lo anterior se expresa en los edificios que destaca el plano de Dejean (figura 30), tales como teatros, bibliotecas, museos. Además, consigna la localización de espacios para la amenidad, tales como plazas y quintas; la elite santiaguina valoraba los ambientes campestres, por lo que eran frecuentes las salidas hacia la periferia rural, paseos a pie o en carruajes en los paseos y plazas que fueron implementándose para tales propósitos.

Figura 30: La irrupción de los paseos y espacios públicos en Santiago,
1856

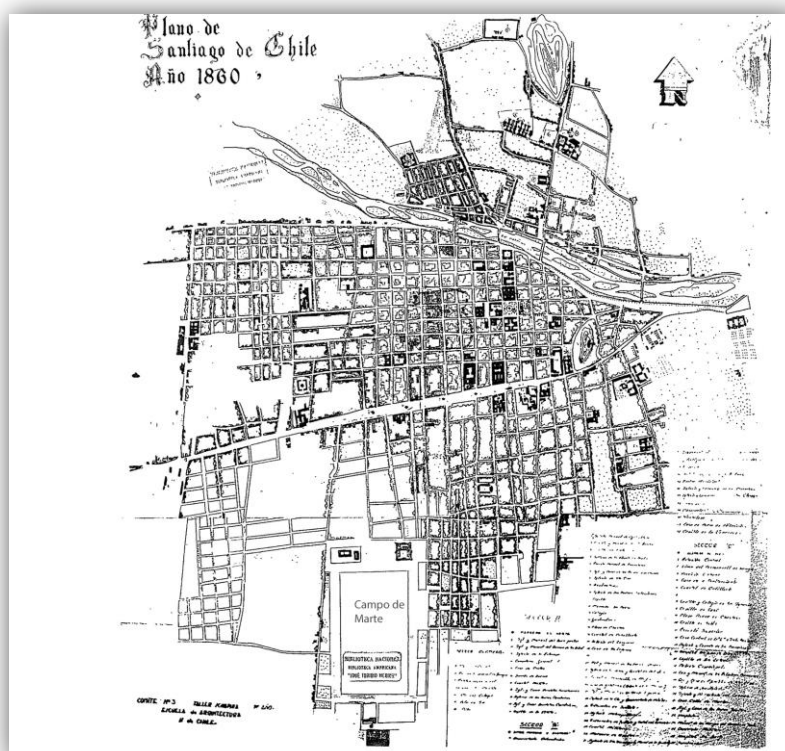


Fuente: (Martínez, 2007, p. 65)

En la medida que se incrementó la riqueza local, la ciudad fue provista de más y mejores espacios públicos; al respecto, la figura 31 releva al sur de la Alameda de las Delicias un sector conocido como La Pampa o La Pampilla, que fue adquirido por el Estado en 1841 para la realización de ejercicios militares. Posteriormente se transformaría en un terreno que combinaría el uso militar con actividades de ocio. También aparece la Quinta Normal

de Agricultura, que combinaba amenidad con cultura. Este plano fue elaborado por estudiantes de la carrera de Arquitectura de la Universidad de Chile.

Figura 31: La Quinta Normal de Agricultura y el Campo de Marte, espacios de amenidad para la elite santiaguina de 1860

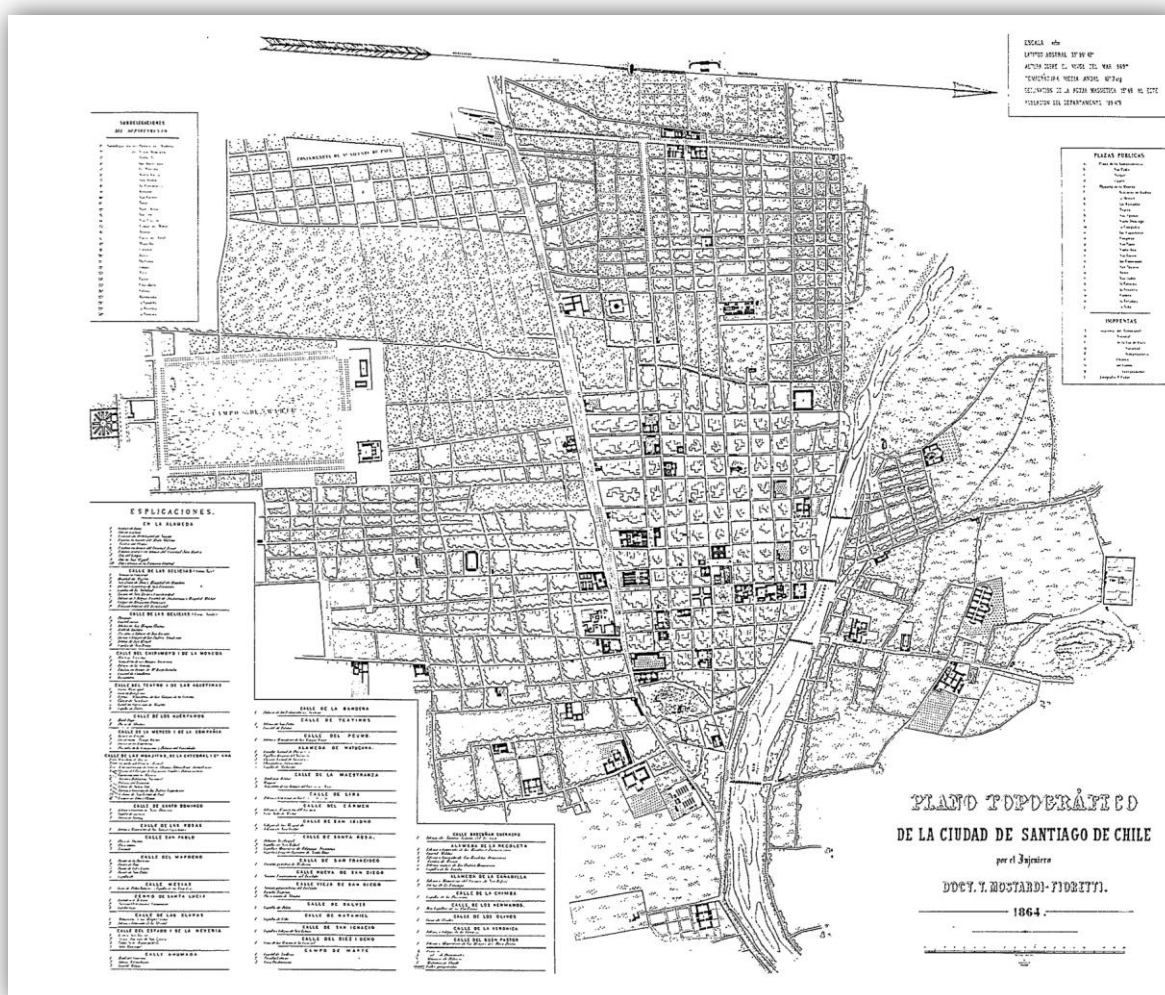


Fuente: (Martínez, 2007, p. 67)

La figura 32 corresponde a la representación mejor lograda y fiel de la ciudad de Santiago durante el siglo XIX. Se diferencian los espacios rurales de aquellos que tenían un uso urbano. Los edificios y espacios que se quieren destacar se sectorizan en función de calles y avenidas. Destaca también la reducción de edificios religiosos; la influencia del catolicismo se evidencia en el sector norte de la ciudad, ya que la mayor parte de los predios de uso agrícola corresponden a congregaciones religiosas. Entre estos predios se había constituido una población que aglutinaba mano de obra que se desempeñaba en los alrededores. Se puede apreciar una mayor cantidad de calles, por cuanto el Estado, como ya señalamos, desde 1841 se transformó en un adquirente de propiedades completas o del

fondo de algunos terrenos con el fin de generar vías de comunicación más extensas dada la existencia de un mayor número de carruajes particulares, públicos y la implementación de un sistema de tranvías tirados por animales, que conectaba el centro de la ciudad con otros sectores. Las calles se transformaron en lineamientos naturales que condicionaron la expansión de Santiago hacia el sur y al poniente.

Figura 32: Plano de Santiago de 1864 elaborado por T. Mostardi Fioretti



Fuente: (Martínez, 2007, p. 69)

La representación del Santiago de 1864, muestra la localización de imprentas, plazas, edificios públicos y de culto. El río Mapocho ha sido absorbido por el crecimiento de la

ciudad; la estructura dameral se mantiene en el sector más antiguo. En la ribera norte del río es posible apreciar polígonos de distinto tamaño y orientación, lo que evidencia que la estructura de la ciudad en esta época respondía más bien a una lógica de mercado que a los dictados de la tradición colonizadora fundacional.

En 1870, Santiago estaba compuesto por cinco sectores, algunos de los cuales correspondían a barrios con una identidad en función de sus especificidades como área social pero que no funcionaban ni integrada ni armónicamente, lo que puede apreciarse en la existencia de calles que dividían manzanas habitadas por distintos cuerpos sociales. Desde mediados del siglo XIX algunas de las calles santiaguinas no sólo eran dispositivos de desplazamiento, sino que hacían las veces de lindes o fronteras que discontinuaban el espacio urbano).

El más antiguo era el centro histórico de la ciudad, que concentraba a la clase dirigente y a la mayor parte de las actividades de comercio y servicio, entre ellos los edificios religiosos más relevantes y significativos. Alrededor de este sector se había extendido sin mediar planificación una especie de barrio sur, que llegaba hasta La Cañada; posteriormente se ubicaría entre el sector sur y poniente la Estación central de Ferrocarriles, que significó un hito para nuevas instalaciones de residencias, comercio y servicios asociados. Aquí, junto a chozas y rancherías, se habían instalado edificios de ayuda social, comercio, iglesias, conventos, monasterios y ermitas. Hacia el poniente se emplazaba el barrio Yungay, que se estructuraba en calles ortogonales, un sector residencial, de comercio y servicios en el que posteriormente se inauguró la Quinta Normal de Agricultura (1836) y el Observatorio Astronómico (1862). En este sector, “pululaban los paseantes a pie, a caballos, en calesas y carretas, ya que aquí se podían encontrar diferentes tipos de entretenimientos como, por ejemplo, las carreras de caballos y corridas de toros, las que reunían a nobles y plebeyos” (Feliú Cruz, 1970, p. 98). Por último, en el norte se emplazaba el barrio de La Chimba, emplazado en la ribera norte del Mapocho y comunicado con la ciudad por el puente de Calicanto. En este sector alternaban los suelos con usos urbanos y agrícolas cuyo eje era la calle de la Cañadilla (actual avenida Independencia). Se instalaron templos dominicanos, franciscanos, conventos y monasterios y desde 1818 albergó al Cementerio General, destinado al uso de los disidentes de la religión católica.

La elite santiaguina, sin mayor contrapeso por el control del Estado, impulsó una serie de remodelaciones y transformaciones urbanas, destacando la impulsada por Vicuña Mackenna entre 1872 y 1875; la figura 33 refleja algunas de estas transformaciones. El sector de La Chimba se ha extendido hacia el norte hasta los cementerios (General y Parroquial) y se aprecian nuevos edificios y transformaciones. También se aprecian avances en las obras de canalización del río Mapocho, que culminarán en 1891.

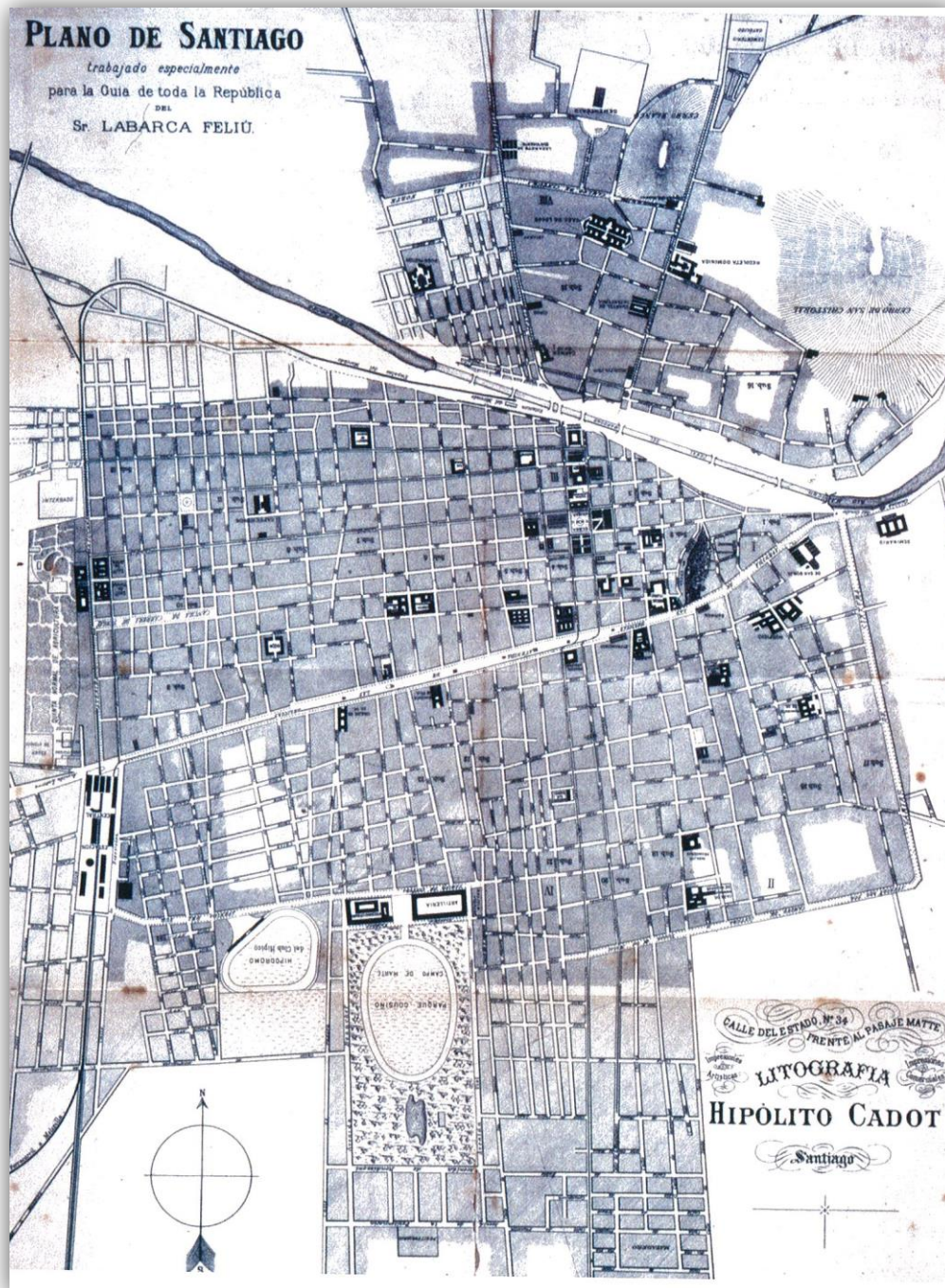
El diseño de Vicuña Mackenna contempló la instalación del camino de la cintura que separaba a las dos formas de ciudad, la céntrica, donde moraban la elite y las clases medias y la periférica, caracterizada por la presencia de arrabales, rancherías y precariedad. Esta división no suponía incomunicación, toda vez que los arrabales proporcionaban mano de obra barata para las actividades productivas y de servicios.

La ciudad adquirió un “*aire europeo*”, tanto a causa de las obras de adelanto, tales como implementación de paseos y parques, la instalación de pavimentos en las calles, iluminación, sistemas de agua potable, transporte público, tendido telegráfico, entre otros. La afluencia de las elites provinciales y de inmigrantes proveyó de nuevos miembros para la clase dirigente, los que construyeron mansiones que, sumadas a las ya existentes, reflejaban el ideal de vida de una próspera oligarquía minera, comercial y agrícola, beneficiada por un conjunto de coyunturas en los mercados mundiales que les permitieron emprender negocios con distintos sectores del globo.

Encerrando a este dominio urbano, se apreciaba un extenso y creciente anillo periférico que infiltraba a la ciudad republicana; en sentido opuesto, diversas formas de proselitismo religioso allegaban algunos beneficios a este mundo pobre y precario.

Las reformas impulsadas desde la intendencia de la ciudad por Vicuña Mackenna coincidieron con dos procesos, uno impulsado desde el Estado y otro derivado de la iniciativa privada. El Estado, desde 1842 comenzó a adquirir espacios para la apertura de calles, instalación de espacios residenciales, desarrollo de obras públicas, mediante una institución que compró predios al poniente y al sur; el del poniente dio origen a la Quinta Normal de agricultura y el del sur al Campo de Marte. Entre estos espacios y el casco histórico se generó la subdivisión de propiedades debido a la posibilidad de obtener mayores ingresos debido al avance de la urbanización que incrementó el precio del suelo.

Figura 33: Santiago de Chile tras las reformas de Vicuña Mackenna, en
1878



Fuente: (Martínez, 2007, p. 75)

Este proceso fue beneficiado por la apertura de calles en 1870 contempladas en el plan de hermoejamento de la intendencia, que comunicaban al centro con estos nuevos espacios públicos. Coincidentemente, el barrio Yungay, que se había instalado desde 1842 alrededor de la Quinta Normal era ocupado fundamentalmente para residencias de la clase media alta y media, que se desempeñaban en el comercio, en manufacturas que se instalaron durante la segunda mitad del siglo XIX al poniente de la Quinta Normal o en la administración pública. Gran parte de esta clase media venía desde provincias alentadas por las oportunidades laborales y de esparcimiento que brindaba la capital. En cambio, alrededor del Campo de Marte se instaló la elite motivada por la apertura de espacios de ocio como el ya señalado y un hipódromo.

Respecto a la iniciativa privada, la elite propietaria comenzó a subdividir sus propiedades con el fin de obtener mayor rentabilidad por la venta o arriendo del suelo. Lo anterior produjo la densificación de estas nuevas áreas incorporadas a la ciudad, la práctica de la especulación y la venta de predios rurales para la urbanización.

Todo lo anterior produjo una expansión de la ciudad en los sentidos poniente y sur. Hacia el oriente la ciudad se encontraba impedida de crecer dada la existencia de propiedades pertenecientes a congregaciones religiosas y el uso industrial de extensos paños de terreno, especialmente en las cercanías del canal San Carlos, donde se instalaron a mediados del siglo XIX cervecerías, curtiembres, metalurgias. Estas instalaciones se emplazaron también en otros sectores de la urbe, cuya localización estaba condicionada por la disponibilidad de líneas férreas que permitiera el acceso de insumos y la salida de la producción resultante. La figura 23 muestra a la ciudad de Santiago tras las transformaciones aquí comentadas. Destacan el hipódromo, el Campo de Marte, que para esa fecha ya recibía el nombre de Parque Cousiño, en homenaje a uno de los benefactores que posibilitó su ornato y evolución a paseo peatonal orientado a la elite¹⁰².

¹⁰² Esa elite oligárquica provenía de la fusión por lazos matrimoniales o comerciales de la aristocracia tradicional terrateniente y un sector de comerciantes, mineros e industriales enriquecidos en este siglo, cuyas prácticas sociales diferían del estilo de vida más bien modesto y sosegado de la aristocracia de origen hispano precedente. Esta nueva oligarquía se autopercibía y comportaba según cánones europeos; “se creía un sector

Alrededor de los barrios en que residía la clase dirigente y en aquellos sectores que había abandonado se instalaron los llamados sectores medios, que comienzan a visibilizarse tras la Guerra del Pacífico y que ya a comienzos del siglo XX (1910) eran un cuerpo más o menos homogéneo en materia política y económica, pero diverso en lo concerniente a las ocupaciones que desarrollaban, ligadas a la industria, minería, administración pública, comercio, servicios, entre otras.

Los espacios ocupados por la clase dirigente y por los sectores medios presentaron transformaciones mediante la implementación de obras de adelanto y que influyeron en que la ciudad perdió, su aire provinciano y clerical, siendo reemplazado por un estilo urbano más laico y estatal, con espacios públicos para el esparcimiento. Un fenómeno contemporáneo fue la extensión de Santiago hacia el sur, constituyéndose como nuevo límite el zanjón de la Aguada (De Ramón, 1974 - 1975). Este proceso de extensión periférica visibilizó de modo notable la inequidad distributiva que acompañó la modernización de esta ciudad y del país originado por el auge minero y agrícola que produjo una importante concentración de riqueza en la clase dirigente que habitaba el centro de la urbe. La periferia, por su parte, se caracterizaba por las malas condiciones de vida del proletariado urbano y la precariedad de sus viviendas.

Los sectores populares siguieron marginados del progreso urbano. La mayor parte del proletariado urbano estaba constituida en el último tercio del siglo XIX por campesinos que habían migrado a la capital utilizando los ferrocarriles u otros medios de transporte dada las mejoras en la conectividad por la implementación de obras públicas de distinta magnitud y alcance. La ciudad era la oportunidad para salir de la pobreza mediante el logro de mejores salarios asociados a las actividades productivas y de servicio que ofertaba la ciudad, ya que muchos de estos migrantes no recibían pago por su trabajo ya que eran

culto, ilustrado y afrancesado. Se aparentaba un estilo de vida de lujo y la entretención y la fijación era hacer notar la posición social y económica; si habían adquirido nuevos trajes (importados de Europa) se debían lucir por las calles principales de la ciudad y en los centros de vida social, como era el teatro municipal, café, restaurantes y bailes. La vida en el campo quedaba relegada para los veranos, ahora se vivía en mansiones y palacios acordes a la alta burguesía europea que se quería imitar” (Insunza, 2011, p. 323).

ocupados o, como peones en las haciendas a cambio de alimentación y techo o participaban en explotaciones familiares sin recibir por ello renta (Góngora, 1971).

Quienes migraban llegaban a sectores periféricos de Santiago que no contaban con infraestructura adecuada para contenerlos ni fuentes de empleo que les permitieran sobrevivir a todos los que demandaban una plaza laboral. Por estas razones, se incrementaba en las periferias hacinamiento, pobreza y la explosión de conventillos; a causa del hacinamiento y de las condiciones deplorables en las que vivían estos habitantes de la urbe, se generaban epidemias e incrementaban la tasa de mortalidad infantil y las de natalidad (a causa de la promiscuidad en la que vivían las familias) (Brito, 1995).

Entre 1872 y 1920 Santiago creció a distintos ritmos en población y superficie; estos incrementos se debían fundamentalmente a las condiciones de la periferia urbana (De Ramón, 2000, p. 184). Surgieron nuevas poblaciones y barrios a costa de subdivisiones de predios agrícolas, sobre todo en sectores externos al Camino de la Cintura; las subdelegaciones rurales¹⁰³ fueron siendo paulatinamente incorporadas a la ciudad, especialmente entre 1873 a 1890 por la alta cantidad de migrantes que llegaban a la ciudad en busca de empleo¹⁰⁴. Un Estado relativamente empobrecido, no fue capaz de implementar a ritmos precedentes, obras públicas generadoras de empleo y el sector privado redujo la contratación de mano de obra. Todo esto produjo la expansión del anillo periférico durante los últimos años del siglo XIX, agravándose la segregación socioespacial que venía dándose desde los inicios de la vida republicana.

La figura 34 representa la expansión de la ciudad hacia el norte y sur en 1897; además, muestra los espacios públicos, nuevas poblaciones y las líneas ferrocarrileras. Un aspecto a destacar es la superación del camino de cintura, que había sido como límite de la ciudad en el diseño de Vicuña Mackenna.

¹⁰³ Se trataba de unidades político administrativas que dependían de la alcaldía de Santiago. Se establecieron dos tipos, las subdelegaciones urbanas y las rurales, siendo estas últimas aquellas que rodeaban a la capital.

¹⁰⁴A causa primero, de una crisis económica que afectó a las exportaciones agrícolas; la economía chilena no alcanzó a recuperarse y aconteció una guerra que emprendió Chile contra Perú y Bolivia entre 1879 y 1883.

Figura 34: Expansión de Santiago, superando los caminos de cintura, a
fines del siglo XIX (1897)



Fuente: (Martínez, 2007, p. 83)

Con el fin de no distraernos de los fines que orientan nuestro trabajo, concluiremos en que la ciudad de Santiago, hasta 1897 expresaba la evolución de procesos que se venían dando

desde mediados del siglo XIX, tales como las obras de modernización y la transformación de la infraestructura urbana.

La explosión urbana de la periferia se incrementó a causa de un modelo de renta del suelo que producía mayores ganancias subdividiendo los predios sin la incorporación ni de capital y trabajo por parte de sus propietarios; el suelo se transaba a precios que hacían más atractivo especular o vender que darle un uso productivo a las tierras. Este modelo de transacción se mantuvo en el tiempo dado que los mismos propietarios conformaban la clase política, de manera que legislaban manteniendo o incrementando sus beneficios.

Por ejemplo, en el año 1891 se dictó la “*Ley de la municipio autónoma*”, que además de transformar a las subdelegaciones en municipios, crea algunas en la periferia rural. Las autoridades municipales ya no dependerán de la alcaldía de Santiago y se establece que cada unidad debe procurar su autofinanciamiento; el recurso más utilizado fue la autorización para dividir terrenos agrícolas con el fin de que se instalaran en ellos residencias para la creciente población. Este modelo de generación de riqueza beneficiaba a los dueños de tierras que eran a la vez los funcionarios municipales que tenían atribuciones para autorizar la enajenación de terrenos bajo este formato.

Por efecto demostración, la clase media valoraba del mismo modo que la elite la vida campestre. Por ende, fue consumiendo para uso residencial todos los terrenos que se iban loteando produciéndose una rápida urbanización de la periferia santiaguina. Además, esta clase buscó en esta fórmula una modalidad de contrarrestar los altos costos de arriendo de las propiedades que se encontraban en el centro, por cuanto este grupo social más que propietarios de viviendas eran mayoritariamente arrendatarios a causa de su bajo nivel de ingresos.

Las familias o individuos pertenecientes al proletariado urbano, cuando lograban aumentar sus rentas se trasladaban al centro, donde la salida de la clase media había generado una oferta inmobiliaria accesible a sus ingresos dado que las casas se dividían en piezas que podían pagar. Por este mecanismo, las casas que en algún momento de la historia habían sido habitadas por la elite, fueron divididas en piezas que funcionaban como casas autónomas comunicadas por un pasillo o espacio compartido donde habitaban con un alto nivel de hacinamiento familias proletarias (De Ramón, 1990). A este tipo de solución

habitacional se les conoció durante la primera mitad del siglo XX como “*conventillos*”¹⁰⁵ (De Ramón, 1990, 2000; Urbina, 2002; Hidalgo, 2005).

Las transformaciones sociopolíticas ya comentadas que acontecieron en el país desde el último tercio del siglo XIX hasta 1930, obligaron a un Estado más visible, mejor preparado y con mayores atribuciones, recursos, personal y herramientas, a intervenir en el problema habitacional que afectaba a la mayor parte de la población (los sectores populares y medios) y en la planificación de la ciudad.

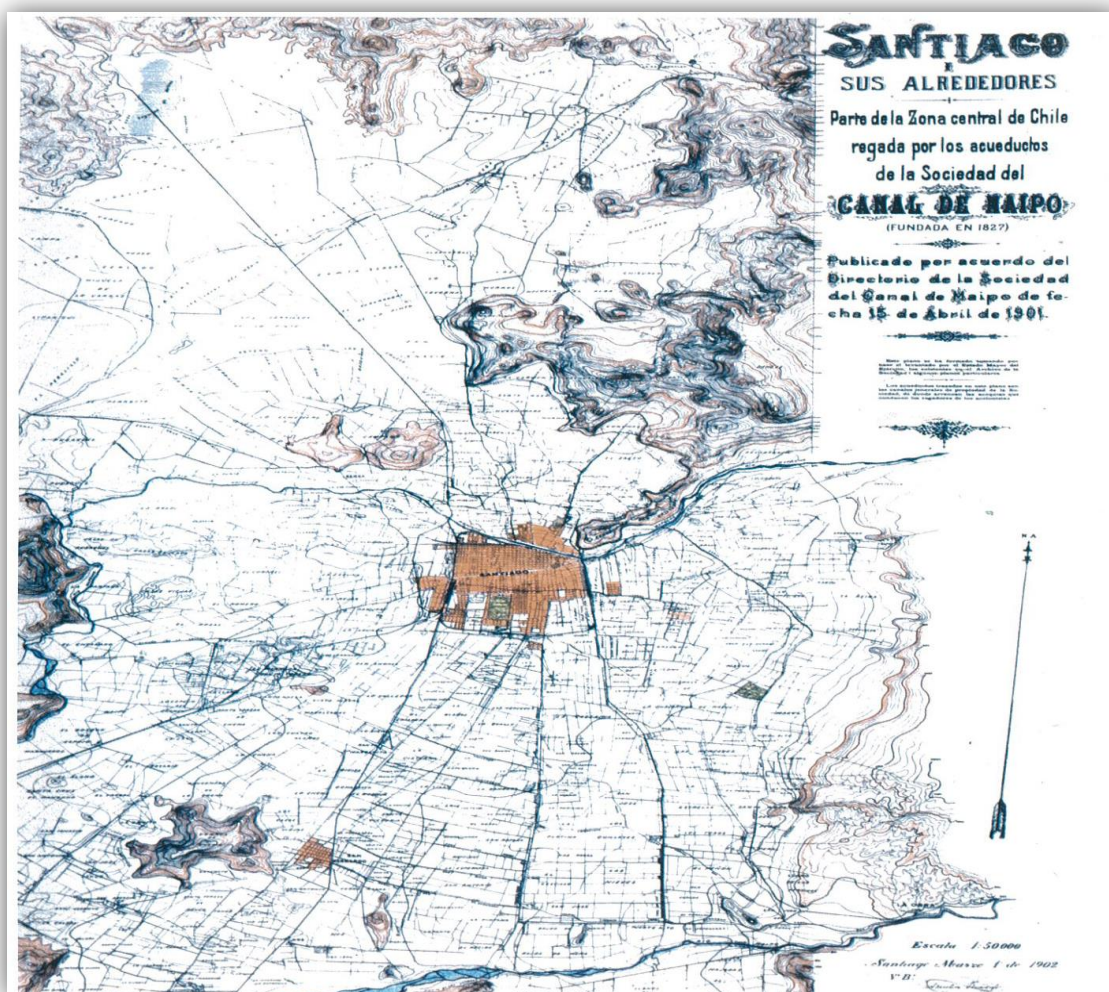
La figura 35 muestra a la ciudad encerrada por rectas correspondientes a los ferrocarriles de circunvalación. Estas líneas produjeron a lo menos dos efectos sobre el uso del suelo de la ciudad. Primero, ya advertimos acerca de la localización de las industrias que en ese entonces se emplazaban en Santiago; se localizaron en puntos cercanos al ferrocarril de manera de asegurar la provisión de insumos y la exportación de sus productos, como fue el caso del sector poniente de Santiago. Segundo, la instalación de industrias retrasó la ocupación residencial del oriente santiaguino, salvo la Villa de Ñuñoa y la Villa de Los Guindos, que estaban constituidas con un número pequeño de manzanas, una plaza y una iglesia, que en ambos casos había pertenecido a familias propietarias de las antiguas haciendas que rodeaban la ciudad.

Se aprecia en esta figura que la ciudad se extiende hacia el sur y el norte, escasamente hacia el oriente y poniente. Se representan las áreas agrícolas que rodean a la ciudad, los canales de regadío que surten los predios, destacando el canal San Carlos, construido en el siglo XVIII. La mayor parte de los predios estaban orientados a la producción vitivinícola y de

¹⁰⁵ Considerando las investigaciones de Urbina (2002) e Hidalgo (2005), definiremos como conventillo a una forma de construcción colectiva compuesta por varias habitaciones más un patio o corredor común. Se trataba generalmente de una vivienda unifamiliar cuyas habitaciones se arrendaban por separado a grupos familiares o individuos. Se trataba, según Hidalgo (2005) de uno de los tres tipos de vivienda popular presentes en Santiago desde la segunda mitad del siglo XIX, siendo los otros el “cuarto redondo” y los ya comentados “ranchos” o “rancherías” (Hidalgo, 2005, p.27). De Ramón (1990) señala que Puga Borne, un médico higienista contemporáneo a los conventillos, los definió como una reunión de cuartos redondos a lo largo de una calle que sirve como patio común, lo cual constituyó una modalidad mejorada de alojamiento debido a que la cocina y el lavado de ropa no se realizaba en los dormitorios (De Ramón, 1990)

hortalizas. Gran parte de estos terrenos serían subdivididos para uso residencial. Al sur se representa San Bernardo, pueblo fundado en 1830 y comunicado con Santiago mediante el ferrocarril.

Figura 35: Expansión del plano de Santiago hacia el sur y norte a comienzos del siglo XX (1901)



Fuente: (Martínez, 2007, p. 87)

Comparando la figura 35 con la 36, que representan Santiago en 1901 (figura 35) y en 1905 (figura 36), se puede deducir que la morfología santiaguina no presentaba cambios significativos desde la última década del período decimonónico, incluida la segregación de

gran parte de la población, situación que se expresaba tanto en la morfología urbana como en la cotidianidad de los ciudadanos.

La segregación y exclusión social del proletariado urbano ya había derivado en la ocurrencia de disturbios sociales en Santiago durante el siglo XIX¹⁰⁶ (Grez, De la “regeneración del pueblo” a la huelga general. Génesis y evolución histórica del movimiento popular en Chile (1810-1890) , 1998), e incluso con antelación. Pero, un elemento distintivo en los disturbios sociales que tuvieron lugar el 29 de abril de 1888 y a fines de octubre de 1905 fue que la morfología urbana fue un elemento activo en estos procesos, por cuanto estimuló un tipo específico de actuar colectivo sustentado en determinados signos y significados que el proletariado urbano atribuía a la ciudad que le era negada. Por tanto, hay una ciudad real que respira al interior de los planos que nos presentan las figuras 35 y 36.

El 29 de abril de 1888 tuvo lugar la llamada “*huelga de los tranvías*”, que pasó de la presentación de un petitorio al intendente de la ciudad organizada por el Partido Democrático¹⁰⁷ a una revuelta que tuvo como protagonista al proletariado urbano sin pertenencia partidaria¹⁰⁸. En octubre de 1905 aconteció “*la huelga de la carne*”, que también evolucionó desde la entrega de un petitorio a la autoridad a la asonada proletaria que junto a organizaciones populares pedían la derogación del gravamen al ganado argentino que encarecía la carne en beneficio de los terratenientes nacionales y en detrimento de los

¹⁰⁶ Por ejemplo, se produjeron disturbios populares en la primera década de Chile independiente, entre 1845-1846 y 1876-1878 (Grez, 1998)

¹⁰⁷ El Partido Democrático nació cuando la transición hacia la modernidad económica capitalista se aceleraba en Chile con la conquista de las regiones del salitre y de la Araucanía y el renovado impulso de las obras públicas y la industrialización durante el gobierno del presidente Balmaceda. La metamorfosis del peonaje en proletariado minero e industrial cobraba nuevos bríos, proliferando las protestas proletarias y populares bajo la forma de motines, huelgas y levantamientos en los centros mineros; huelgas y petitorios obreros en las principales ciudades (Grez, 1998).

¹⁰⁸ Lo que se puede deducir del listado de los aproximadamente 41 individuos capturados por la policía durante el meeting, la mayoría de los cuales no tenían oficio, eran analfabetos y registraban arrestos con anterioridad por pendencias o ebriedad (Grez, 2006)

trabajadores; en ambos casos el problema de fondo es el encarecimiento del costo de la vida de los sectores más desposeídos de la ciudad, lo que evidencia la existencia de a lo menos dos sociedades que habitaban en ciudades diferentes. Vale decir, estos procesos manifiestan que se mantuvo a inicios del siglo XX la fisonomía de la ciudad capital.

En 1894 el Estado encargó al Director de Obras Municipales de ese entonces, Manuel Concha, la remodelación de la ciudad; la propuesta resultante siguió las directrices de la obra de Vicuña Mackenna, especialmente en términos del embellecimiento urbano y la fidelidad al modelo de Haussman. Se abrieron cuatro diagonales que vincularon a la Estación Mapocho por el norte, la Estación central por el poniente, el parque Cousiño por el sur y el cerro Santa Lucía por el oriente. El centro histórico quedaba así aislado de la periferia que seguía creciendo, consumandose el modelo de ciudad dual que se mantuvo en el siglo XX, como lo expresan las figuras 35 y 36¹⁰⁹. Este proyecto sería rechazado por el Parlamento, dado su alto costo.

La figura 36 muestra edificios y espacios públicos, (destacados en la leyenda), líneas ferrocarrileras y la existencia de predios que colindan con la ciudad que se expande. En el sector norte aparece la apertura de avenida La Paz que cruza el Mapocho mediante un puente metálico, la ampliación del Cementerio General y la existencia de edificios médicos. Al sur la ciudad se extiende en función de la línea férrea hasta el barrio Matadero. Respecto a edificios religiosos destaca la iglesia del Carmen Alto, del Rosario, de las Rosas, San Agustín, Santo Domingo; los templos de San Isidro, Santo Domingo; los conventos de La Victoria, de las Monjas Francesas, Monjas Agustinas, Monjas de La Caridad, de Las Claras, del sagrado Corazón. Todos estos edificios se emplazan en el casco histórico de la ciudad.

¹⁰⁹ Este proyecto contemplaba completar el camino de cintura y ensancharlo a 30 m, modificar el ingreso y salida de la ciudad instalando 15 avenidas principales desde los extramuros (o periferias), cada una estaría separada de la otra por 1 km. De paso, se pretendía incrementar las áreas verdes mediante la ganancia de terrenos al río y la demolición de construcciones de las inmediaciones del cerro Santa Lucía. Vale decir, el proyecto estaba una vez más centrado en la ciudad histórica, sin considerar mayormente a la periferia.

en 1905



Fuente: (Martínez, 2007, p. 89)

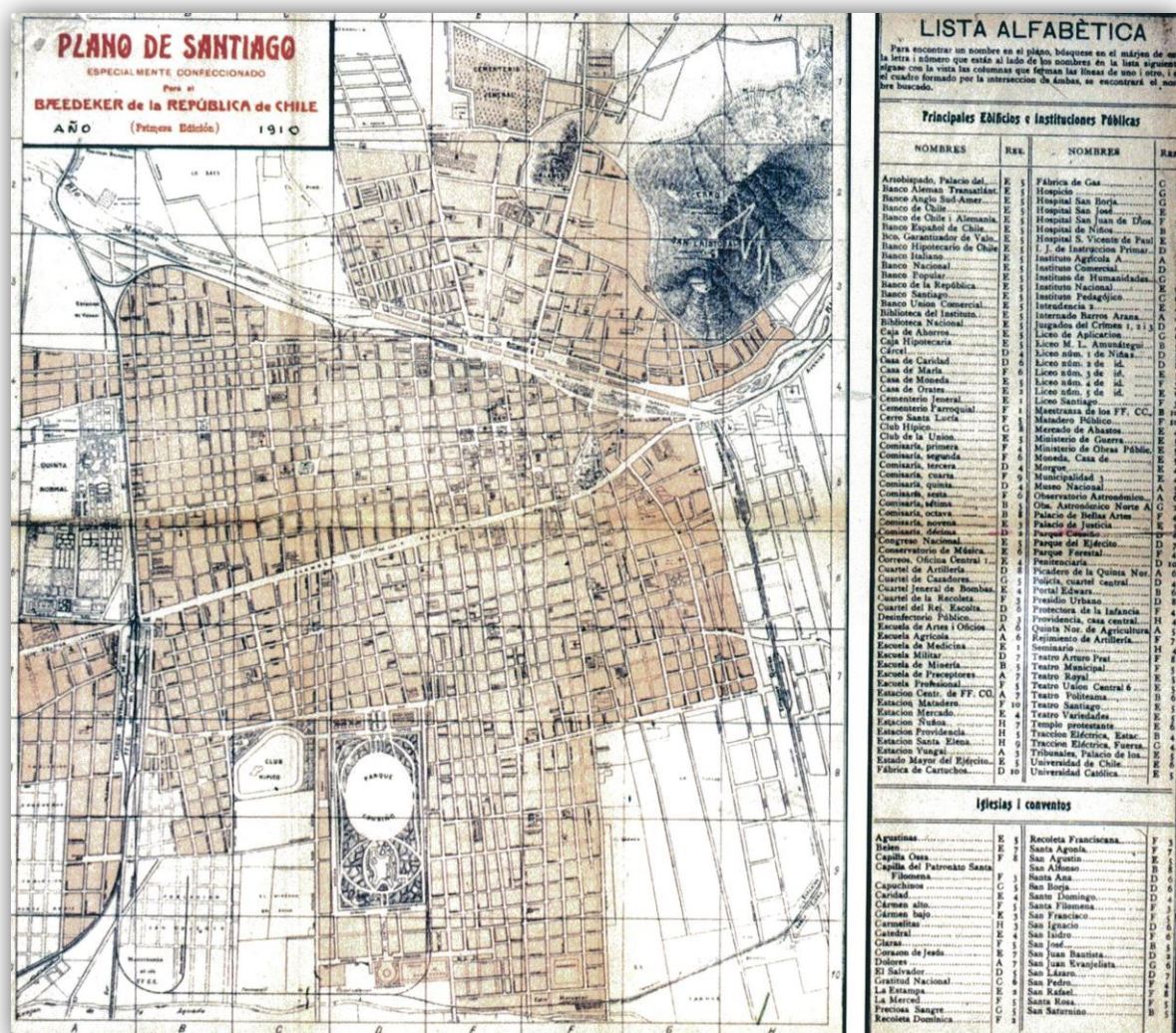
El poblamiento de la periferia urbana de oriente se debió a la instalación de los sectores medios en las municipios que se habían creado con una la ley de creación de municipios de 1906, el incremento de la población urbana, la urbanización de nuevos espacios, la extensión de la ciudad, sobretodo en la periferia. Ese mismo año se dictó la Ley número 1838, conocida como la “*Ley de habitaciones obreras*”, que confería al Estado facultades para formar comisiones que tenían como objetivo levantar viviendas y demoler aquellas que estuvieran en malas condiciones. A pesar de la existencia de estos nuevos instrumentos, entre 1906 y 1925 sólo se levantaron por cuenta del Estado 396 casas; acompañaron a esta disposición otras que otorgaban beneficios a privados que levantara viviendas para el proletariado urbano, lo que influyó para que se construyeran 3246 viviendas en el mismo período¹¹⁰.

A causa del rechazo del proyecto de Manuel Concha de 1894, se constituyó una comisión mixta que debía proponer un proyecto de transformación urbana que reemplazara al anterior; paralelamente, se inició una discusión que derivó en la “*Ley de Transformación de la Ciudad*”, promulgada en 1909 bajo el número 2203. Esta ley no causó ningún impacto al no contar con un plan o programa que organizara y evaluara el cumplimiento de los objetivos que planteaba (De Ramón & Gross, 1981).

La figura 37 muestra a Santiago en 1910. No se observan grandes diferencias con respecto a la extensión de la ciudad con as figuras 28, 29, 30; las variaciones más relevantes tienen que ver con el incremento de edificios y espacios públicos contemplados en las festividades del centenario de la independencia nacional, también han aumentado la cantidad de edificios eclesiásticos, según se señala en el listado que acompaña a la cartografía.

¹¹⁰ Mayores antecedentes sobre esta materia son aportados en las páginas el texto de Rodrigo Hidalgo, “La Vivienda Social en Chile y la construcción del espacio urbano en el Santiago del siglo XX”. Santiago: Ediciones de la DIBAM, 2005, páginas 53 a 75.

Figura 37: Santiago en el centenario de la independencia (1910)



Fuente: (Martínez, 2007, p. 93)

La celebración del centenario impulsó transformaciones urbanas orientadas a presentar al mundo una imagen de Santiago como una ciudad moderna en el contexto de un régimen parlamentario, (que se había impuesto al régimen presidencialista desde 1891). La dependencia del poder ejecutivo al legislativo producía inercia en las funciones propias del gobierno, especialmente a lo administrativo y al desarrollo de obras de adelanto como las que se pretendieron levantar a propósito de tan magna fecha. (Millar, 1982). En Santiago seguían coexistiendo dos ciudades, ya que la modernización de la ciudad a propósito del

Centenario consideró fundamentalmente al espacio ocupado por la elite y los sectores medios. La figura 37 representa esta realidad, por ejemplo, en el listado de edificios e instituciones públicas.

La ciudad seguía siendo pensada desde la elite oligárquica nacional, que como hemos señalado anteriormente, residía en Santiago o en Europa (ya sea temporal o permanentemente); además de la economía y la producción (poseían la mayor parte de la tierra productiva del país, el comercio, las finanzas y las riquezas mineras), controlaba casi todas las fuentes sociales de poder, la cultura, la educación, la religión, los partidos y al Estado. El dominio político de la oligarquía se sustentaba tanto en la renovación de los poderes públicos sobre la base de mecanismos constitucionales como en la operación del cohecho, intervencionismo electoral y cacicazgo político (Gazmuri, 2004, p. 61). Este sistema era afín a una elite que había evolucionado desde la austeridad que la había caracterizado en la primera mitad del siglo XX y que explicaba, en gran medida, el carácter conventual y cerrado de la ciudad de Santiago, a un orden aristocrático que cultivaba el lujo y la frivolidad (Gazmuri, 2004, p. 62), que se evidenciaba en la ciudad de los paseos, espacios y edificios públicos. Otra consecuencia de la transformación anotada es que cambió el modo de hacer política, los clubes, como por ejemplo, el club de la Unión y el de la República, se transformaron en centros de reflexión política y desaparecieron los grandes proyectos y visiones de largo plazo, predominando el interés por lo mediano y conveniente a los individuos de turno.

En 1915, el comité de transformación urbana que surgió tras el rechazo a las propuestas de Concha, presidido por el intendente Alberto Mackenna Subercaseaux, presentó un proyecto centrado en la ordenación y mejora en los flujos, por lo cual planteaba ensanchar las calles circundantes al cerro Santa Lucía, construir nuevos empalmes para calles y avenidas, crear una circunvalación y regularizar algunas vías. Estas medidas buscaban otorgarle mayor dinamismo a la circulación de personas y mercancías al interior de la ciudad (Gross, 1991). Se desprende de lo anterior que las modificaciones pensadas estaban orientadas a la mejora de las condiciones de la ciudad burguesa, en lo que se mantenían

ciertas influencias de la obra de Haussman entre la elite, por ejemplo, en la implementación de diagonales¹¹¹.

A partir del año 1924 tiene lugar la vigorización del poder ejecutivo en desmedro de un régimen parlamentario que databa de 1891; la situación de guerra que comprometía a las potencias globales redundaba en una baja importante de los volúmenes de divisas circulantes en el comercio internacional (Vial, 1982); la economía urbana santiaguina, que se sostenía fundamentalmente en la exportación de salitre¹¹², se contrajo y se redujeron las obras públicas, cuestiones que afectaron al empleo, especialmente de los sectores medios y proletariado urbano. A pesar de esto, seguían instalándose en la periferia urbana nuevos contingentes de población provenientes tanto de las provincias agrícolas del sur como de las mineras del norte, profundizándose así el déficit habitacional y la pauperización de la población residente en rancherías, cites y conventillos. Al respecto, Armando De Ramón reproduce una opinión del diario “El Mercurio” de Santiago, fechada el 9 de junio de 1910, que señalaba que “la llamada “habitación obrera” no era otra cosa que un hacinamiento de seres humanos y animales domésticos en las peores condiciones morando “entre tinieblas” (De Ramón, 1990, p. 10).

No obstante lo anterior, las propuestas de transformación de la ciudad seguían centrándose en el casco histórico. En 1928 Carlos Pinto Durán publica en forma de folleto un “*Proyecto de Transformación Definitiva de Santiago*” (Pinto Durán, 1928) donde plantea soluciones a las

¹¹¹ Lo que se evidencia en la apreciación de Ismael Valdés, Senador de la República, que señalaba en 1917 que “La Comisión que ha estudiado la transformación de Santiago, no ha propuesto ninguna avenida diagonal porque ha creído que de todas las modificaciones de la ciudad es la que encuentra mayor resistencia. Con todo, la diagonal de la estación Mapocho a la Plaza Brasil y de esta a la Estación Alameda (Central), se hará alguna vez como uno de los mejores modelos para hermostear la ciudad y darle comodidad a su tráfico. Es fácil comprender que si se hace una diagonal y se prolonga por varias cuerdas hasta tener por término una plaza, habrá en Santiago una perspectiva como las que tanto admiran en otras ciudades los viajeros acostumbrados a la triste edificación de las manzanas cuadradas al estilo colonial” (Valdés, 1917, p. 34).

¹¹² Que experimentaba un proceso de contracción de la demanda, lo que sumado a un incremento en los costos de producción influyó en una merma en los ingresos del Estado provenientes de los gravámenes aplicados a los productores.

comunicaciones interurbanas (incluso mediante un tren subterráneo), áreas verdes y espacios de ocio (considerando la plantación de bosques municipales y la construcción de termas al estilo de las de Caracalla, en los faldeos del cerro San Cristóbal), aumento de la cobertura eléctrica, alcantarillado y agua potable, reglamentos para las edificaciones, entre otros aspectos.

Tanto el modelo de Vicuña Mackenna Subercaseaux como el de Pinto ponen fin a proyectos de transformación urbana centrados en la calidad de vida de la clase dirigente y los sectores medios integrados a la ciudad y a contar de 1929 surgen nuevas ideas sustentadas en la “*moderna técnica del urbanismo que, en 1939, llegaría a Chile con Karl Brunner*” (Martínez, 2007, p. 68), que veremos más adelante, junto a los grandes procesos que explican la transformación de la ciudad primero y el emplazamiento de la oferta religiosa después, tras la crisis económica mundial de 1929.

Por otra parte, los proyectos de transformación urbana que tuvieron lugar a contar del último tercio del siglo XIX hasta el primer tercio del siglo XX partían de una visión moderna de la ciudad, expresada fundamentalmente en la valorización a los espacios y edificios públicos primero y a los flujos después. La ciudad pensada desde la elite rompía el modelo de urbe colonial, conventual cerrada. Sin embargo, no se avanzaba en la mejora de las condiciones de vida de los más desposeídos mediante la consideración de sus necesidades en los planes de cambio urbano que se fueron sucediendo.

**La producción de espacialidad urbana con la participación de nuevos actores
sociales en el período republicano y sus relaciones con el componente religioso
(1820 – 1930)**

La emancipación de los países americanos derivó en la instalación de una nueva clase dirigente en la mayor parte de las nuevas repúblicas que se iban constituyendo. En el caso de Chile, existió heterogeneidad en materia de la consideración de las relaciones entre Iglesia y Estado en los nuevos grupos que accedieron al poder tras la batalla de Maipú en 1818. Se generaron dos grandes corrientes de opinión que, en la medida que avanzó la organización republicana se transformaron en partidos políticos. Un ala conservadora de la elite se mantuvo al lado de los intereses de la iglesia y del clero, en tanto otro sector, más liberal defendía la secularización de las esferas pública y privada. El catolicismo estableció alianzas factuales o espontáneas con componentes conservadores de la clase dirigente que defendieron al clero y a las doctrinas de las tendencias liberales que pretendían la laicización del Estado y de la sociedad.

A pesar de las tensiones, la identidad de individuos y grupos sociales que habitaron Santiago entre 1820 y 1930 estuvo marcada por la religión, ya que la colonización católica de la población chilena se consolidó como elemento unificador de individuos y grupos¹¹³. El catolicismo seguía siendo a principios del siglo XIX el ideario que regulaba la mayor parte de las relaciones sociales, la cultura y la conducta de los santiaguinos, quienes expresaban su piedad en emplazamientos más modestos (por ejemplo, ermitas), ocupando los escasos espacios públicos existentes (mediante devociones, la acción de las cofradías, procesiones y fiestas religiosas) para extender el impacto de la fe entre los diversos habitantes de la urbe (Valenzuela J. , 2001; 2010). Además, desde la Colonia, como ya se señaló anteriormente, la iglesia chilena mantuvo férreas relaciones con la Santa Sede, lo cual explica la llegada de nuevos carismas a territorio nacional, cada uno de los cuales establecía sus edificios de acuerdo a sus propias necesidades, una vez que la iglesia recuperó los

¹¹³ Sólo en la medida que Chile fue incluido en las dinámicas geopolíticas mundiales que enfrentaban a las monarquías francesa, inglesa y española, comenzaron a llegar al país nuevas opciones religiosas que fueron mantenidas al margen de la vida nacional hasta bien entrado el siglo XIX (Krebs, 2002), y que no tuvieron un impacto equivalente al catolicismo en el desarrollo de la vida y cultura nacional.

derechos que había conferido a la Corona a cambio del reconocimiento de la independencia de Chile y del resto de los países americanos, aproximadamente en 1840 (Merino Espiñeira, 1962).

La influencia católica sin mayores contrapesos retardó el paso desde una ciudad unirreligiosa a plurirreligiosa, como veremos más adelante. Nos referiremos a continuación a las posibles implicancias del régimen de patronato en la fisonomía que adquirió la ciudad de Santiago hasta la primera mitad del siglo XIX.

*Tensiones entre Iglesia y Estado como fuerzas productoras de infraestructura y espacialidad religiosa en
Santiago hasta 1840*

Durante la última etapa de la Colonia en Chile, las relaciones entre iglesia católica y monarquía seguían siendo reguladas por el regalismo y el régimen de patronato. Prueba de ello es que en 1804 llegó a todos los rincones de la América hispánica la *Real Cédula sobre Enajenación de bienes raíces y cobro de capitales de capellanías y obras pías*, que era un mecanismo de transferencia forzosa de riqueza desde la iglesia al poder temporal. A causa de su aplicación, se produjo una contracción importante en el mercado de finanzas del Nuevo Mundo debido a la influencia económica de la iglesia (como prestamista, por ejemplo) en los negocios públicos y privados. Además, la corona española, ocupada por los borbones desde el último tercio del siglo XVIII, se enfrascó en una serie de guerras que empobrecieron al Estado regalista, lo cual afectó los recursos destinados a la administración del clero y fundación de edificios religiosos como al empobrecimiento de la iglesia debido a la enajenación de sus bienes con el fin de transformarlos en capital disponible para el gobierno central y para los regímenes provinciales (Bethell, 1990).

Ocurrida la emancipación, las nuevas clases dirigentes de los distintos países latinoamericanos coincidieron en la tesis de que los bienes de la iglesia podían ser utilizados como fuentes de recursos para el Estado mediante la continuidad del regalismo y del patronato en el nuevo orden republicano. Lo anterior obedeció a la necesidad de recuperar las arcas fiscales tras la contracción en la producción y en la economía derivadas de las guerras de independencia, mediante la apropiación de la riqueza de la iglesia (que en el caso de Chile era más aparente más que efectiva). Esto motivó a los sectores más anticlericales,

junto a los moderados, de la nueva clase dirigente republicana a sustentar la continuidad de la vigencia de los derechos de patronato, del regalismo y posteriormente buscar la desamortización de los bienes de la iglesia (Krebs, 2002). Además, se requería controlar a un clero que, como en otras latitudes americanas, se mantuvo fiel a la monarquía española hasta que la Santa Sede reconoció la emancipación de los países americanos.

El nuevo orden político republicano “*no supo conocer ni acatar la autonomía e independencia de la iglesia*” (Concha i Toro, 1862, p. 20) disputando con el poder religioso en materias tales como la propiedad y administración de los bienes de las congregaciones. Durante este período, según Concha i Toro (1862) “*la sociedad se encontraba en más estrecho contacto con los conventos, tomaba parte en su vida i modo de ser*” (Concha i Toro, 1862, p. 21), razón por la cual estos edificios religiosos, junto a los templos, participaban activamente en la organización del espacio urbano, a pesar de las disputas que se dieron entre el poder temporal y espiritual.

Entre 1818 y 1823 en Chile tuvo lugar el gobierno de Don Bernardo O’Higgins Riquelme, en el cual disminuyó la influencia de los bandos anticlericales en el poder político por cuanto presidió el gobierno un ferviente católico, que más que reclamar el regalismo y los derechos de patronato para beneficio del Estado, se sentía corresponsable del funcionamiento de la iglesia y de sus miembros¹¹⁴ (Eyzaguirre, 1961) y se empeñó en normalizar las relaciones entre el naciente Estado chileno y la Santa Sede, para que, además de conseguir el respaldo moral y espiritual a la emancipación, se llenaran los cargos eclesiásticos que habían quedado vacantes en el fragor de las luchas por la independencia¹¹⁵.

¹¹⁴ O’Higgins, ferviente católico, tuvo entre sus mayores preocupaciones, con respecto a la iglesia, el cautelar la adecuada conducta de los clérigos y normalizar la constitución de las congregaciones para que la iglesia cumpliera adecuadamente sus funciones (Eyzaguirre, 1961) .

¹¹⁵ Tras la ocurrencia de la emancipación chilena y de otros países americanos, la cuestión del Patronato se convirtió en un elemento de discordia no sólo entre los nuevos gobiernos americanos y la Santa Sede, sino entre aquellos que defendían la alianza entre el poder temporal y la autoridad espiritual (característica del antiguo régimen), y aquellos que comenzaban a pensar en un esquema de separación de esferas de acción. Como en la mayor parte de los países, la elite chilena intentó conservar el predominio del poder temporal

Cuando terminó el régimen o'higiniano en 1823, el sector más liberal (y regalista) de la elite, se abocó a dar solución a algunos temas pendientes desde la emancipación, entre los que se contaban las relaciones entre Chile y El Vaticano (ya que se encontraba en Europa negociando la visita de un plenipotenciario romano un delegado chileno enviado previamente por O'Higgins), la secularización de los regulares, aspecto que implicaba pronunciarse, apelando a la posesión de derechos de Patronato, sobre el uso de los bienes de las congregaciones religiosas.

Como producto de los intentos de O'Higgins de normalizar las relaciones de Chile con los Estados Pontificios, llegaría al país en 1824, una misión encabezada por un Vicario Apostólico, Monseñor Juan Muzi, sin que ello significara un avance en las relaciones con el Estado Vaticano y la dilucidación del funcionamiento del régimen de Patronato¹¹⁶. Ese mismo año, estando presente Muzi en territorio nacional, el Estado chileno dictó, el 6 de septiembre de 1824 la reforma total de los conventos¹¹⁷, habiendo previamente destituido

sobre el religioso y paralelamente se buscó (por ejemplo, mediante la misión de Cienfuegos) normalizar las relaciones con el papado o en su defecto, lograr acuerdos alternativos para establecer Patronatos de facto (Por decreto o por ley del Congreso). Sin embargo, siguiendo la misma práctica del Patronato, ninguno de los nuevos gobiernos se atrevió a nombrar obispos para las numerosas sedes diocesanas vacantes y en toda América se esperó pacientemente la llegada de Gregorio XVI, en 1831, para que finalmente se comenzaran a nombrar obispos.

¹¹⁶ En lo concerniente al Patronato eclesiástico, el retorno de los beneficios de esta regalía al pontificado fue utilizado como moneda de cambio por parte del papado ante la posibilidad de reconocimiento de las naciones sudamericanas emergentes (Krebs, 2002), aun cuando la iglesia católica mantuvo su injerencia en la economía por cuanto era un importante agente urbano y además hacendado durante los siglos XVIII, XIX hasta mediados del XX, llegando a poseer durante el siglo XIX la mayor cantidad de obrajes (Barrios, 1987).

¹¹⁷ Según Merino (1962), “el Ejecutivo fundamentó su proceder en la necesidad de terminar con la indisciplina que reinaba en las comunidades, por la relajación de costumbres y la falta de observación de sus reglas” (Merino Espiñeira, 1962, p. 39). Pero, a nuestro juicio, los objetivos no eran muy diferentes a los que habían motivado acciones similares tanto en el pasado como coetáneamente en otros países americanos; esto es, debilitar a un poder refractario a la emancipación y ocupar su riqueza para financiar las arcas fiscales de los países que estaban naciendo (Dussel, 1992).

de sus funciones al Obispo de Santiago José Santiago Rodríguez Zorrilla, y la confiscación de todas las temporalidades de los regulares¹¹⁸.

Tal reforma se desarrolló en el marco de un plan de saneamiento de las finanzas públicas enviado a consideración del Congreso Nacional por parte del ministro de hacienda de ese entonces (Concha i Toro, 1862, pp. 19 - 22), en el que estaba considerada la enajenación de algunos bienes de manos muertas. Tras varias insistencias a causa de sucesivos rechazos a la idea y la conmoción pública que creaban políticas concebidas como anticlericales por una parte de la ciudadanía (Merino Espiñeira, 1962, p. 45) se dio curso a estas medidas, complementando la enajenación de las manos muertas con otro decreto dictado el 16 de octubre del mismo año, referido a las formas en que debían transferirse al Estado los bienes de la iglesia y el modo como se notificarían a las comunidades las ordenanzas que les afectaban (Merino Espiñeira, 1962, p. 45).

Lo anterior no produjo los resultados esperados, por cuanto la iglesia chilena no era tan rica como la de otras latitudes (en algunos casos, sus ingresos no permitían la adecuada mantención del clero que albergaba). Además, el gobierno no tuvo la capacidad de enajenar rápidamente los bienes confiscados, tanto por inexperiencia de las autoridades como por la sobrevaloración del poder adquisitivo interno y la resistencia de los católicos a participar en la compra de los bienes que habían pertenecido a la iglesia (Merino Espiñeira, 1962, p. 52).

Finalmente, el 14 de septiembre de 1830, el Congreso acordó restituir las temporalidades que habían pertenecido a los regulares. La desamortización de los bienes eclesiásticos no influyó significativamente en la evolución del dibujo urbano santiaguino a lo menos por las

¹¹⁸ Al momento de dictarse el decreto, las principales órdenes eran los Franciscanos (158 sacerdotes), Agustinos (93 sacerdotes), Mercedarios (153 sacerdotes), Domínicos (94 sacerdotes), Clarisas, Agustinas, Capuchinas, y las Rosas. Con respecto al clero secular, se contabilizaban más de 300 miembros (Merino Espiñeira, 1962, p. 39). Recordemos que en el siglo XVIII había acontecido la expulsión del territorio nacional de la Compañía de Jesús (Palacios, 2011).

siguientes razones: (1) la iglesia chilena no era tan rica como la argentina, peruana o mexicana (Westermeyer Hernández, 2010); (2) la mayor parte de los posibles compradores de los bienes eclesiásticos se restaron de hacerlo por temor a castigos espirituales (Merino Espiñeira, 1962).

Se cerraba un ciclo de aproximadamente seis años en los cuales se vio fuertemente afectado el poder adquisitivo de la iglesia, lo que se reflejó en una disminución de su presencia en la ciudad de Santiago ya que estas acciones se sumaron a los conflictos y problemas que venían dándose en este cuerpo social desde los últimos años del siglo XVIII. Cabe preguntarse si estos procesos influyeron en la morfología urbana dado que el catolicismo fue un importante agente urbano antes y durante el siglo XIX, sometido a la administración económica de la monarquía primero y de los gobiernos republicanos después. Lo anterior tuvo efectos en tanto que las decisiones de levantamiento de infraestructura religiosa, que dependían del Estado, a lo menos en la práctica (Blancarte, 2008), ya sea por el desorden interno que afectaba al clero o por la presión del poder temporal, y por el hecho de que la iglesia chilena había perdido parte de sus bienes muebles e inmuebles, pese a que el naciente estado chileno estuvo lejos de constituirse en un orden secular o laico (Barros Arana, 2001).

Las disensiones internas del clero, la pobreza del Estado que se declaraba patrono, la presión de otros poderes sobre su estructura y propiedades, expresada, por ejemplo, en las medidas ya comentadas y la crisis en las vocaciones sacerdotales provocadas por la interrupción de las relaciones con Europa, la Santa Sede y España, debilitaron al catolicismo en lo que se refiere a la instalación de templos, situación que se mantuvo hasta la mitad del siglo XIX (Barrios, 1987), cuando tuvo lugar el fin del aislamiento de Chile con respecto al Estado Vaticano restableciéndose las relaciones diplomáticas tras el reconocimiento de la emancipación, tras lo cual se normalizó el régimen de administración de la iglesia y la afluencia de sacerdotes europeos (Barrios, 1987; Krebs, 2002).

Culminaba así un período en que España se había empeñado en defender por la vía diplomática, la validez de sus derechos sobre América (incluido el Patronato), centrada en

evitar toda forma de reconocimiento pontificio de la soberanía de las nuevas repúblicas¹¹⁹. Por su parte, la Santa Sede aprovechó la coyuntura independentista para recuperar el poder que había delegado en los monarcas españoles reafirmando la doctrina ultramontana con respecto al Patronato, centrándose en la tesis de que el patronato había sido una concesión dirigida a la persona de los monarcas y que excluía la posibilidad de continuidad del régimen para nuevas formas de poder político (Escriche, 1993); de este modo recuperaba las atribuciones que había perdido y el control sobre los bienes que le pertenecían, disipando cualquier fórmula que negase su usufructo y propiedad.

La propiedad de bienes muebles e inmuebles por parte de dignatarios de la iglesia y de la institución como tal, derivó en que las tensiones entre los poderes religioso y político se expresaran en el dibujo urbano, agravadas por el impacto de los esfuerzos modernizadores, recuperación económica, crecimiento demográfico. Hasta 1840, cuando definitivamente cesaron las apetencias del Estado por los derechos de patronato, era primero la Corona y luego la nación independiente la responsable de instalar edificios religiosos y mantener a los sacerdotes y a los miembros del clero (García Gutiérrez, 1941); una vez que la iglesia católica logró en la práctica administrar sus bienes y gestionar las tareas que les eran propias, se dieron las condiciones para construir edificios y evangelizar a la población. Sin embargo, la densificación e incremento demográfico de la periferia urbana, sumado a cómo entendía su obra evangelizadora el catecismo de ese tiempo, produjeron una relativa ausencia de templos en los sectores que se iban urbanizando y en la periferia.

¹¹⁹ En enero de 1816, Fruto de la diplomacia española, Pío VII emitió una encíclica que conminaba a los súbditos americanos a retomar el régimen de obediencia a la monarquía hispana. Este planteamiento se reiteraría en 1822. A pesar de la posición anti independentista del Vaticano, los estados soberanos americanos, entre ellos Chile, sentían la necesidad de legitimar moral y religiosamente su estatus de naciones independientes apelando al reconocimiento pontificio, la mantención de la doctrina regalista y la instalación de relaciones diplomáticas con la Santa Sede que resolviera mediante algún tipo de concordato, cuestiones referidas al patronato, la conducta del clero y llenado de vacantes episcopales.

La piedad como fuerza productora de espacialidad en el espacio urbano santiaguino (1820 – 1891)

Como se puede apreciar en la figura 25 que muestra a Santiago en 1824, a inicios de la vida republicana la ciudad mantenía el carácter de una ciudad conventual cerrada, en la que los templos eran elementos fundamentales del trazado urbano. Además, en la ribera norte del río Mapocho, se representan predios agrícolas que contienen edificios religiosos (el convento e iglesia franciscana y la Recoleta Dominica) y espacios con patios interiores y plazas, carácter propio del diseño conventual. De esto se deduce la influencia que mantenía la iglesia como productora de espacialidad, que se mantiene en la figuras 26 y 27, pese al proceso de modernización que experimentaba el país. Algunos efectos de la desamortización de bienes eclesiásticos tratadas anteriormente se expresan en la figura 19, ya que una parte de las propiedades eclesiásticas pasan a manos del poder militar, ya que algunos conventos y monasterios se muestran como propiedades militares en la leyenda. También es posible apreciar que algunas propiedades de la iglesia, tanto solares como manzanas, fueron subdivididas para atraer más compradores.

La figura 26, de Santiago en 1831, muestra 25 templos muy cercanos unos de otros en una ciudad que no superaba los 90000 habitantes (De Ramón, 2000). La Cañadilla y los sectores de la ribera norte del Mapocho presentan una mayor diferenciación con respecto a la trama fundacional; nuevamente aparecen caminos, predios agrícolas asociados a conventos y monasterios.

La iglesia católica chilena recuperó en la segunda mitad del siglo XIX su poder socioespacial a partir de la coincidencia entre dignatarios de gran personalidad y empuje, alianzas con los sectores más conservadores de la sociedad, la mayor riqueza de los feligreses y la relativa independencia que había adquirido tras el fracaso de las demandas republicanas por el patronato y por la desamortización de los bienes eclesiásticos. En 1840 tendrán lugar diversos hitos que expresan la normalización de relaciones entre los poderes político y religioso; ese año el Estado Vaticano reconoce la independencia nacional, se reinstala la Compañía de Jesús a Chile y se normalizaría la sucesión obispal. Estos hechos, más la modernización del Estado chileno, el incremento de la población, la emergencia de otros obispados en el territorio nacional, la eclosión regional y mundial del culto mariano, la llegada de nuevas espiritualidades y acomodaciones administrativas de la iglesia (como el

paso de Santiago de diócesis a arquidiócesis en 1843), aportaron a la aparición de nuevas ermitas, monasterios y conventos. Los templos diseñados y fundados en este periodo, serían realidad en las décadas siguientes.

Los nuevos edificios eclesiásticos compartieron visibilidad y relevancia con la emergencia de espacios públicos (políticos, republicanos), en función de los nuevos tiempos y con la expansión de la ciudad hacia los arrabales y a la periferia rural, lo cual produjo, entre otros efectos, el “*encierro*” por parte de la urbanización, de templos que habían pertenecido a las haciendas que rodeaban la ciudad y su transformación en parroquias al servicio de la población del entorno.

Otro factor que incide en la presencia católica en la ciudad es la devoción mariana que caracterizaba a la población de Santiago desde su fundación, expresada, por ejemplo, en que ya en 1541 existían dos ermitas dedicadas al culto mariano. Durante el siglo XIX se registró una profundización del marianismo en el país, lo que provocó la llegada de nuevas congregaciones, la construcción de ermitas, templos, santuarios y monumentos. En 1853 tuvo lugar un importante giro en las prácticas marianas. El Rector del Seminario Pontificio Mayor, Joaquín Larraín Gandarillas, *“impuso la iniciativa de establecer el “mes de María” en noviembre y no en mayo como se hacía en Europa”* (Castillo, 2011, p. 540) lo cual incrementó la devoción popular y la asistencia a centros de oración y de culto consagrados a las distintas manifestaciones de la madre de Jesús. *“Desde que se iniciara en el Seminario Conciliar de los Ángeles Custodios, todo Chile empezó a ir y venir con flores a María a los templos y ermitas para adornar el trono de la Virgen con luces, a fin de venerarla y para rendirle honores con cánticos y plegarias”* (Barrios, 1995, p. 76).

La devoción mariana se hizo más patente tras la definición mediante dogma de la Inmaculada Concepción de la Virgen María mediante la Bula *Ineffabilis Deus*, del papa Pío IX, dictada el 8 de diciembre de 1854. Monseñor Rafael Valentín Valdivieso, en un sermón en la Iglesia Metropolitana de Santiago, a propósito del primer aniversario del dogma, consideró a este evento como *“reservado para una época de lucha en que el orgullo y la indiferencia no perdonan medios para dar en tierra con la Iglesia Católica”* (Valdivieso, 1899, p. 736).

De lo anterior, se concluye que los edificios de las congregaciones simbolizaban el poder de un catolicismo que tenía ahora como oponentes a otras fuerzas sociales, las que promovían

la secularización y las que competían en la obtención de almas para sus respectivas creencias, en la tarea histórica de evangelizar la ciudad. Un ejemplo de lo anterior es la instalación de nuevos santuarios desde mediados del siglo XIX hasta inicios del siglo XX, como el de Lourdes, la virgen de Los Rayos y San Cristóbal, que veneraban a la madre de Jesús (el de San Cristóbal a la Inmaculada Concepción, la de Los Rayos a una aparición en un convento y el de Lourdes a la virgen que se apareció en Francia), los que “.. *son la mejor representación en una época, donde las corrientes liberales quisieron tener la supremacía en toda la población, provocando fuertes luchas*” (Castillo, 2011, p. 539) “*allí, María vuelve a mostrarse con fuerza como una “ayuda de memoria” del camino correcto que debía seguirse. Es así como en este periodo, hacen el ingreso al territorio con mucha fuerza nuevas devociones, colaborando también en el asentamiento de otras, gracias a la llegada de congregaciones cuya espiritualidad tiene directa relación con ellas*” (Barrios, 1995, p. 74).

El impacto de la Rerum Novarum en la Cuestión Social y en la transformación urbana de Santiago desde 1891 hasta 1920

Como ya señalamos, la “*Cuestión Social*” se instaló en la contingencia política nacional antes y a propósito del conocimiento que la sociedad tuvo de la Encíclica¹²⁰ Rerum Novarum de 1891. Este documento fue un modelo clásico de doctrina social de la iglesia, con un bajo nivel de fundamentos científicos y técnicos en la justificación de las posturas que se adoptaban, pero con un criterio de oportunidad histórica fundado en la validez y permanencia de los principios cristianos en tiempos de crisis (Sadowsky, 1987, p. 49).

En la ciudad que recibió los dictados de la encíclica cundía la proletarización, vagabundos y peones recorrían sus calles ofreciéndose como mano de obra barata para la realización de trabajos domésticos en las propiedades de la elite. La mayor parte de los proletarios residía en viviendas esporádicas, tales como rancherías y chozas y otro sector habitaba en conventillos, tugurios o piezas arrendadas (Hidalgo, Errázuriz, & Booth, 2005). Además, la

¹²⁰ Las encíclicas son y fueron un modo como el pontífice exponía a los obispos su opinión acerca de temas religiosos, doctrinas o de otra índole que se consideraban relevantes para la iglesia y para orientar a los feligreses (Sadowsky J. , 1987).

encíclica llegó en un momento histórico de “*conflicto entre estado e iglesia, (que), se convirtió en los últimos tres decenios del siglo XIX en un problema central*” (Krebs, 2002, p. 189).

En virtud de lo anterior, la Rerum Novarum alineó a la sociedad chilena en tres grandes fuerzas políticas, cada una de las cuales aquilató de modo diferenciado la voz del catolicismo a propósito de los problemas sociales que estaban aconteciendo en Chile y Santiago. Sin embargo, dichas fuerzas o “*todos (los partidos políticos) pertenecían a la clase alta, por lo que el sistema político se volvió como un juego o inclusive un deporte de la oligarquía, que buscaba velar por sus necesidades*” (Insunza, 2011, p. 314). “*Los partidos políticos se enfrentaban en discusiones que no tocaban en lo más mínimo los reales problemas de la sociedad, se quedaban principalmente en el tema de inconvertibilidad monetaria, además de la constante pugna entre el Estado y la Iglesia católica, la que mira con descontento a los políticos*” (Insunza, 2011, p. 315).

La primera de estas fuerzas era el partido conservador, afín al mundo católico; defendía la unidad entre Estado e Iglesia y apoyaba los intereses del clero en términos de mantener las cuotas de poder que prevalecían desde el siglo XVI. Percibía al Estado de la época como una especie de detractor o rival institucional, del cual había que desconfiar en tanto tuviesen participación en sus estructuras y conformación liberales, radicales, socialistas y masones (Vial, Historia de Chile 1891 - 1973, 1982). A contar de 1895 realizó acciones concretas, como por ejemplo, convenciones partidarias que analizaron los problemas originados por la huelgas y levantamientos obreros asociados la Cuestión Social (Insunza, 2011, p. 361). En algunos miembros de esta partido, menos comprometidos con la causa católica, la influencia de la encíclica fue superficial, y se interesaron en defender un orden de cosas que garantizaba la prosperidad de sus negocios y de la mantención de los privilegios que les había permitido pertenecer a la elite de esa época¹²¹ (Ortíz, 2005, pp. 204 - 205).

¹²¹ Estos individuos se aproximaron a este tipo de problemáticas en las primeras décadas del siglo XX, cuando el descontento social fue mayor y comenzaron a arreciar las huelgas y otras formas de protesta (Véliz, 2000). Al respecto, Fernando Silva (1965) señala que “al iniciarse el siglo XX, los autores de una investigación monográfica sobre la familia obrera en Santiago llamaban la atención sobre el hecho del rápido reemplazo de las creencias religiosas por las doctrinas socialistas, Además, coincidían con otros que habían

Caracterizó al partido conservador de la última década del siglo XIX y comienzos del siglo XX, la recepción favorable de la postura de la iglesia católica, que se expresó en la promoción de leyes sociales y de iniciativas individuales y grupales de beneficencia; “*la iglesia católica y el partido conservador escucharon el mensaje de León XIII en su Encíclica Rerum Novarum e intensificaron su acción social*” (Krebs, 2002, p. 245) (Silva, 1965); . Por su carácter jurisdiccionalista, esta tendencia era partidaria de mantener el carácter confesional de la educación pública y privada mediante iniciativas tales como la fundación en 1915 de la Asociación Nacional de Estudiantes Católicos (ANEC), la formación de centros de estudios que serían “*el semillero de propagación de la doctrina social de la iglesia y de dirigentes gremiales y sindicales*” (Barrios, 1987, pp. 183 - 185). Además, se constituyeron periódicos y revistas confesionales que divulgaban la opinión de la iglesia y de los católicos en temáticas de importancia nacional; incluso se fundó una editorial cuyo objetivo era divulgar obras apologéticas que confrontarían al intelectualismo liberal y se desarrollaron obras de beneficencia, apostolado y vida espiritual por parte de los laicos. Estos hechos se sumaron a otras iniciativas tanto en el ámbito urbano como en el rural¹²², ya que los católicos siguieron instalando nuevos lugares de culto, colegios y centros de ayuda, estos últimos para ir en apoyo de los sectores más desposeídos (Krebs, 2002).

En el plano interno, los intereses del partido conservador tenían la oposición de la porción liberal de la elite y de la masonería. A la primera le correspondió reformar la ciudad y la segunda apoyó a los credos no católicos como una forma de socavar el ultramontanismo imperante. La masonería facilitó la visibilización de los otros credos (incluso algunos connotados misioneros y practicantes protestantes y evangélicos eran masones). Nos

tratado el tema, en la existencia de causas que influían determinadamente en el desquiciamiento de las familias proletarias: la embriaguez, el defectuoso establecimiento del matrimonio y la ignorancia de la higiene y del ahorro. En una tesis universitaria se hacía especial hincapié en un factor de graves consecuencias para la familia obrera: la falta de habitaciones con un mínimo de dignidad” (Silva, 1965, p. 238).

¹²² En el ámbito rural, Marciano Barrios nos señala que “Las misiones rurales se mantuvieron activas gracias al esfuerzo conjunto de párrocos y religiosos....Así, las visitas pastorales de los obispos, las misiones periódicas de los religiosos, la presencia permanente de los párrocos y las organizaciones laicales, constituyeron una pastoral que mantuvo la tradición católica” (Barrios, 1987, p. 185).

referiremos a continuación al partido liberal del último tercio del siglo XIX y comienzos del XX.

El partido liberal estaba conformado por diversas tendencias que tenían en común la oposición a las corrientes ultramontanas, la búsqueda de una educación laica y la necesidad de retirar al catolicismo de los asuntos del Estado (Vial, *Historia de Chile 1891 - 1973*, 1982). Al interior de este partido, existían corrientes más progresistas que buscaban con mayor ahínco la separación entre Iglesia y Estado, por cuanto acusaban al catolicismo de ser el principal causante del retraso que percibían en la sociedad de su tiempo (Vial, *Historia de Chile 1891 - 1973*, 1982). La mayoría de sus acciones y planteamientos situaban a este partido en el centro político de la época (Insunza, 2011, p. 314). En la refriega política, los liberales apoyaron a las minorías religiosas más que por simpatizar con sus creencias como un modo de sumar a estos grupos en los conflictos que mantenían con los grupos más conservadores de la sociedad¹²³; eso ayudó a la evolución desde un paisaje unirreligioso a otro plurirreligioso en ciudades como Santiago, Concepción y Valparaíso durante el primer tercio del siglo XX.

Los sectores medios, visibles por su magnitud desde la Guerra del Pacífico (1879), eran representados por segmentos heterogéneos del paisaje político nacional, en el momento que se recibió en Chile el mensaje de la *Rerum Novarum*, variando desde el partido conservador, sectores liberales y grupos más progresistas (Insunza, 2011, p. 314).

En este contexto sociopolítico, la encíclica *Rerum Novarum* iluminó la acción social católica durante el período de análisis; además de declarar el pensamiento del pontificado

¹²³ Ya nos hemos referido al modo como el aprovechamiento por parte de la iglesia católica chilena de sus buenas relaciones con el catolicismo mundial influyó en el incremento de su presencia en la ciudad. Sin embargo, en el plano interno, sus intereses tenían la oposición de la porción liberal de la elite y de la masonería. A la primera le correspondió reformar la ciudad y la segunda apoyó a los credos no católicos como una forma de socavar el ultramontanismo imperante. La masonería facilitó la visibilización de los otros credos (incluso algunos connotados misioneros y practicantes protestantes y evangélicos eran masones) y la elite liberal, a través de Vicuña Mackenna, impuso un nuevo modelo de ciudad que prescindió del poder religioso en su formulación y desarrollo.

en materia social y económica, fue la fórmula empleada por el catolicismo decimonónico para combatir los “ismos” (marxismo, socialismo, liberalismo, ateísmo, entre otras corrientes) relevando la presencia de las instituciones católicas en la coyuntura. Proponía soluciones prácticas a la llamada “*Cuestión Social*” mediante la acción del Estado más instituciones obreras de raigambre católica y la iglesia, sobre la base de la búsqueda del bien común¹²⁴ (Fraga Iribarne, 1962); animaba a los católicos chilenos a desarrollar un espíritu solidario que apoyara a la situación precaria de la población mediante normas y fórmulas de asistencialismo y beneficencia¹²⁵, lo que motivó la fundación de diversos edificios de socorro destinados a los más desposeídos (Insunza, 2011, p. 317).

Eran muchos los católicos que estaban interviniendo en la llamada cuestión social de fines del siglo XIX, por lo que se hacía necesario un pronunciamiento tanto acerca de los modos adecuados de compromiso como la forma como debía promoverse el progreso y desarrollo humano (Iribarren & Gutiérrez García, 1976). En este último aspecto, la encíclica recomendó el autodesarrollo del individuo (y de la clase obrera) mediante la superación del analfabetismo, el perfeccionamiento profesional, el empoderamiento de los sindicatos¹²⁶ como mediadores con los “patronos”, entre otros aspectos¹²⁷ (Fraga Iribarne, 1962).

¹²⁴ Ya que este documento no sólo se detuvo en el análisis y discusión de los deberes cristianos en materia social, sino que también planteó formas de llevar a cabo dichas obligaciones, en qué marco se debía actuar y cómo aplicar el principio tomista del bien común a la vida y relaciones sociales.

¹²⁵ Los católicos chilenos, tanto a nivel individual como a través de sus organizaciones, implementaron una nueva actitud caritativa como consecuencia de la doctrina social de la iglesia explicada en la Encíclica, privilegiando el asistencialismo como solución al problema social que se estaba produciendo y que podía tener nefastas consecuencias sobre el alma nacional, como lo señalaban intelectuales católicos, tanto clérigos como laicos, incluidos obispos y arzobispos de la época (Barrios, 1987).

¹²⁶ Considerados también formas de evangelización, asocianismo y superación tanto del individualismo como de la lucha en tanto pertenencia a una clase social.

¹²⁷ Esta encíclica no se pronunció expresamente acerca del tema de la vivienda obrera, tampoco acerca de un rol evangelizador de la iglesia diferente al modelo asistencial que se estaba llevando a cabo hasta ese

Una iglesia desafiada por distintas fuerzas sociales fue capaz de unificar a sus componentes y mantuvo el apoyo de la Santa Sede en dos aspectos que explican el hecho de que se hayan construido una importante cantidad de templos en la ciudad de Santiago, según se señala en el cuadro 6 siguiente.

Cuadro 6: Parroquias santiaguinas según año de fundación, periodo 1891
– 1929

Identificación de las Parroquias	Año de Fundación
Parroquia Santa Filomena	1894
Parroquia Todos Los Santos	1894
Parroquia Nuestra Señora Del Carmen	1895
Parroquia San Ramón	1901
Parroquia San Rafael Arcángel	1902
Parroquia San Pedro Nolasco	1905
Parroquia Nuestra Señora De Lujan	1911
Parroquia Nuestra Señora De Pompeya (Parroquia Italiana)	1911

momento, pronunciándose a favor de la propiedad privada, contra los embates homogeneizadores del Estado y de las tendencias socialistas (Sadovsky J. A., 1987, pp. 50 - 51).

Continuación Cuadro 6

Identificación de las Parroquias	Año de Fundación
Parroquia Nuestra Señora De Andacollo	1912
Parroquia Sagrado Corazón De Jesús	1912
Parroquia Nuestra Señora De Los Dolores	1913
Parroquia Santa Filomena	1894
Parroquia Todos Los Santos	1894
Parroquia Nuestra Señora Del Carmen	1895
Parroquia San Ramón	1901
Parroquia San Rafael Arcángel	1902
Parroquia San Pedro Nolasco	1905
Parroquia Nuestra Señora De Lujan	1911
Parroquia Nuestra Señora De Pompeya (Parroquia Italiana)	1911
Parroquia Nuestra Señora De Andacollo	1912

Continuación Cuadro 6

Identificación de las Parroquias	Año de Fundación
Parroquia Sagrado Corazón De Jesús	1912
Parroquia Nuestra Señora De Los Dolores	1913
Parroquia Santísima Trinidad	1913
Parroquia Sagrado Corazón De Jesús	1916
Parroquia Nuestra Señora Del Sagrado Corazón, Lo Negrete	1920
Parroquia Patronato San Antonio De Padua	1922
Parroquia Nuestra Señora De Lourdes, Quinta Normal	1923
Parroquia San Crescente	1924
Parroquia Nuestra Señora Del Carmen	1926
Parroquia San Gerardo	1926
Parroquia Santa Lucrecia	1927

Continuación Cuadro 6

Identificación de las Parroquias	Año de Fundación
Parroquia Basílica Del Salvador	1928
Parroquia Inmaculado Corazón De María	1928
Parroquia San Antonio De Padua	1928
Parroquia San Juan Evangelista	1928
Parroquia Santísimo Sacramento	1928
Parroquia Santo Tomas De Aquino	1928
Parroquia Veracruz	1928
Parroquia Jesús Nazareno	1929
Parroquia La Epifanía Del Señor	1929
Parroquia San Alberto De Sicilia	1929
Parroquia San Francisco De Asís	1929

Continuación Cuadro 6

Identificación de las Parroquias	Año de Fundación
Parroquia San José	1929
Parroquia San Nicolás De Tolentino	1929
Parroquia Santa Sofía	1929
Parroquia Santo Domingo De Guzmán	1929
Parroquia San Pablo	1929

Fuente: Elaboración propia basada en información del Arzobispado de Santiago

El cuadro 6 registra 104 parroquias distribuidas en Santiago fundadas entre 1894 y 1960. Tres se fundan en los últimos años del siglo XIX (2,88%); tres antes de 1910 (2,88%), siete entre 1910 y 1920 (6,73%), 23 entre 1920 y 1930 (22,16%), 10 entre 1930 y 1940 (0,96%), 32 entre 1940 y 1950 (30,77%), 24 entre 1950 y 1960 (23,08%) y dos en 1960 (1,92%). Por ende, podemos concluir que la acogida de la Encíclica Rerum Novarum aglutinó y ayudó a forjar una serie de corrientes de opinión y grupos de acción filo católicos que se mantuvieron en el tiempo, generándose un ambiente que posibilitó la instalación de centros de culto, como las parroquias, en nuestra área de estudio. Pero, como ya dijimos, se dieron también otras expresiones materiales en la ciudad de Santiago.

Pese al asistencialismo, que se ve reforzado por los contenidos de la Encíclica, a opinión de los mismos católicos, la iglesia seguía silente en las periferias de la urbe; seguían instalándose alrededor del casco histórico nuevos templos o ermitas. “*Tal acción, empero,*

estuvo ausente¹²⁸ de los suburbios de las ciudades. Tal vez por esto, un pueblo desarraigado, sintiéndose marginado en su religiosidad por la jerarquía, se integró a movimientos pentecostales o a grupos anarquistas” (Barrios, 1987, p. 195).

Los procesos aquí descritos produjeron una serie de consecuencias socioespaciales. En primer lugar destacaremos el hecho que desde el último tercio del siglo XIX los edificios religiosos más representativos de la ciudad se mantuvieron en el casco histórico, siguen siendo templos católicos dada la letanía en la visibilización de los otros cultos que produjeron las restricciones ya señaladas. Además, los aspectos más relevantes en materia del emplazamiento de la oferta religiosa en el Santiago decimonónico son primero, la transición desde una cartografía unirreligiosa a otra plurirreligiosa, proceso que madurará en el siglo venidero con la visibilización de grupos evangélicos y protestantes.

En segundo lugar, nos referiremos a los efectos de la encíclica, que junto a otros procesos que incentivaron la acción católica desde mediados del siglo XIX, significó, además del incremento en el número de edificios de culto, la superación de cierto letargo que había experimentado el catolicismo santiaguino en materia de producción de infraestructura¹²⁹, que había derivado en que la mayor parte de sus edificaciones se localizaban en un radio muy reducido de cuadras en el centro histórico de la ciudad, en contradicción con el hecho de que Santiago experimentaba un crecimiento de las periferias, tanto en población como en el número de ranchas y viviendas precarias¹³⁰. Este proceso fue reconocido y asumido

¹²⁸ El subrayado es nuestro.

¹²⁹ Asociado al crecimiento de la ciudad, se fundaban monasterios en sectores aledaños al centro que atraían agrupaciones de viviendas de familias que prestaban servicios a las congregaciones. Entre 1727, cuando se levantó el monasterio de las Capuchinas en la calle Bandera, hasta 1830, no se registra la fundación de ninguna nueva orden religiosa (De Ramón, 2000). Dicho año llega la congregación de los padres de los Sagrados Corazones. Sin embargo, las órdenes existentes construyeron anexos a sus primeras edificaciones, especialmente conventos más pequeños, seminarios, colegios, ermitas, capillas, noviciados. Estas obras orientaron la extensión de la Cañada hacia el oeste hasta la actual Estación Central (De Ramón, 2000, p. 99).

¹³⁰ Institucionalmente la ciudad pretendió ser organizada mediante la instalación de plazas que fuesen ordenando la expansión hacia el poniente, sur y norte; esta intención fue sobrepasada por los hechos: la instalación de edificios religiosos en la periferia generaba viviendas precarias en su entorno; la migración

por parte de algunos miembros de la elite y de otros católicos, que se volcaron a la ayuda social mediante iniciativas higienistas de distinto tipo, destinatarios e impacto (Hidalgo, Errázuriz, & Booth, 2005).

Tercero, la existencia de un diseño urbano dual, donde una ciudad se moderniza negando a la otra, que sólo es abordada por lógicas higienistas y asistencialistas (Hidalgo, 2005). Por último, la clase dirigente, casi sin mayor contrapeso, planificaba e imaginaba tanto el desarrollo nacional, como los territorios que habitan. Desde la Colonia hasta aproximadamente 1925 existe una fuerte vinculación entre la clase dirigente, una ideología que comparten, en términos de intereses de clase, las distintas colectividades políticas en las que se expresa la elite y un desarrollo urbano y territorial consecuente con la hegemonía de este sector, que, *“conforme a sus intereses y convicciones, construyó la ciudad”* (Gross, 1991).

Cuarto, la reinstalación de la Compañía de Jesús y la complejización del sistema de administración de la iglesia, donde a fines del siglo XIX la ciudad se había dividido en diócesis, permitieron administrar de mejor modo los recursos de la iglesia, que al no depender del poder temporal como había acontecido hasta bien entrado el siglo XIX, se focalizaron a la instalación de edificios y obras pías en distintos sectores de la ciudad.

Quinto, ya nos hemos referido al modo como el aprovechamiento por parte de la iglesia católica chilena de sus buenas relaciones con el catolicismo mundial influyó en el incremento de su presencia en la ciudad. Entre los años 1860 y 1930 llegaron a Chile más de diez congregaciones femeninas y un número equivalente de masculinas que fundan colegios, parroquias y conventos en los distintos sectores de la ciudad y del país, instalándose entre las áreas sociales de todos los componentes de la sociedad, colonizándolos exitosamente mediante la asociación entre establecimientos educacionales y santuarios, ermitas y templos (Sánchez, 2011).

Sexto, en capítulos anteriores señalamos que hasta 1820 la dinámica y morfología de la ciudad de Santiago estuvo en gran medida condicionada por los edificios religiosos que se instalaban tanto en sus espacios interiores como en sus extramuros. Entre 1820 y 1891

campo ciudad con motivos laborales incrementaba la población de los suburbios.

complementaron la dotación de edificios religiosos “*formales*” (las ermitas más antiguas, templos monasterios, conventos, centros de formación religiosa, escuelas e institutos) localizados en el casco histórico tradicional¹³¹, nuevas ermitas que avanzaban hacia la periferia de la ciudad. También abordamos el hecho de que la llegada de nuevas congregaciones y el traslado de otras desde las provincias (que buscaban la seguridad de la ciudad a causa de las arremetidas indígenas), de otros sectores de la urbe (por ejemplo, las que cambiaron su localización a causa de las tareas de reconstrucción derivadas de la ocurrencia de desastres naturales) y el incremento de la propiedad de suelos por parte del clero, fueron factores que modificaron en algunos sectores de Santiago, el orden cuadrícula del damero fundacional.

Señalamos que la concentración en muy pocas cuadras en el centro de Santiago de edificios religiosos pertenecientes a distintas congregaciones expresaban una forma de competencia espacial, donde cada edificio era concebido como un nodo de influencia sobre la ciudadanía (Rosas & Pérez, 2013). Cuando los conventos y monasterios se fundaban en la periferia, lo hacían motivados por la búsqueda de la tranquilidad que la ciudad ya les negaba; este desplazamiento aportó a la expansión del suelo urbano a través de la fundación de caseríos en torno a estas y que conformaban tejidos o tramas independientes del casco urbano, como advertimos a propósito de la expansión de La Chimba.

También advertimos que la instalación de ermitas en la periferia de la ciudad era otra forma como los edificios religiosos aportaban a la expansión del suelo urbano, ya que este hecho representaba una especie de adelantamiento a la posterior colonización de sectores periféricos por parte de residencias, colegios, iglesias u otras modalidades de ocupación del espacio (De Ramón, 2000).

En síntesis, las edificaciones de la iglesia católica se situaron más allá del centro histórico, en otros sectores de la urbe durante los siglos XVIII y XIX con el fin de asistir a los habitantes de los arrabales, con una velocidad y frecuencia que estaba condicionada por la

¹³¹ Que a inicios del siglo XIX correspondía a un polígono comprendido entre el cerro Santa Lucía por el oriente, la actual avenida Brasil por el poniente (aproximadamente 10 cuadras al poniente de la Plaza de Armas), La Chimba por el norte y la Alameda de las Delicias por el sur.

afluencia de capitales internos (herencias, donaciones, diezmos, etc.) y externos (especialmente aquellos provenientes de Roma) y por las tensiones y distensiones entre el clero y el Estado (Eberhardt, 1916; Krebs, 2002).

Por último, nos referiremos a una nueva modalidad de transformación urbana asociada al catolicismo que comenzó a darse en la capital de Chile desde mediados del siglo XIX y que expresa el ascendiente que la religión tenía sobre los cuerpos sociales, que por cierto, no estaba dispuesto a perder, dada la necesidad de aglutinar fuerzas para enfrentar sectores que comenzaban a desafiar su hegemonía urbana. Nos referiremos primero a esta “nueva” modalidad de intervención urbana y posteriormente abordaremos la tarea de analizar a las tendencias que desafiaban al catolicismo y que terminaron por producir un espacio urbano plurirreligioso durante y después del período de estudio que ahora nos ocupa.

Las influencias de las instituciones de beneficencia católicas en el dibujo urbano de Santiago desde fines del siglo XIX hasta los inicios del siglo XX

Desde la segunda mitad del siglo XIX comenzaron a intervenir en la vida pública nacional una serie de instituciones de beneficencia católicas compuestas fundamentalmente por laicos católicos que pretendían conseguir “*una mejoría en las condiciones físicas y morales del pueblo como la “santificación” de sus miembros*” (Hidalgo, Errázuriz, & Booth, 2005, p. 337).

Un hito relevante en la construcción de viviendas para los más desposeídos en Chile y en Santiago fue la instalación de la Sociedad San Vicente de Paul, fundada en Francia en 1835 y que celebró su primera conferencia en Chile en 1854. Todas las instituciones que tenían entre sus objetivos aportar a la construcción de viviendas populares se cobijaron en el Consejo General de esta sociedad; entre las organizaciones destacaron la Unión Social de Orden y Trabajo¹³², la Unión Nacional¹³³. La Sociedad San Vicente de Paul se instaló en nuestro país “*para desarrollar diversas obras de caridad, siendo la principal, la visita de las familias*

¹³² Que aunque la construcción de casas no estaba entre sus tareas prioritarias, construyó viviendas para sus socios en Valparaíso.

¹³³ Esta institución fue fundada en 1908 por el presbítero José Infante; también entregó casas a sus socios en Santiago.

pobres” (Hidalgo, Errázuriz, & Booth, 2005, p. 346). Sus reglamentaciones y organigrama sirvió de modelo a otras organizaciones habitacionales hasta las primeras décadas del siglo XX.

En 1880 comenzó a acentuarse el compromiso de algunos católicos con respecto a la llamada “*cuestión social*”, concepto que aglutinaba a un conjunto de problemas socioeconómicos, políticos, espaciales, incluido el de la vivienda, que afectaban al proletariado urbano nacional e internacional desde la emergencia de la Revolución Industrial (para el caso europeo) y de la modernización nacional (para el caso de Santiago de Chile) (Silva, 1965).

Este mayor compromiso de algunos componentes de la religión católica con la situación precaria del proletariado fue el punto de partida para la fundación de sociedades benéficas, asociaciones, círculos de obreros, entre otras; estas formas de organización resultaron claves para la conducción de la acción católica ante la nueva realidad social, productiva, demográfica, económica y espacial que se estaba gestando en un país que se modernizaba gracias a las riquezas generadas por la explotación de los minerales del norte. Un hito en la presencia del catolicismo en las problemáticas emergentes fue la fundación de la “*Unión Católica*” en 1884 (Hidalgo, Errázuriz, & Booth, 2005, p. 337). Estas iniciativas, expresadas en distintos niveles y formas de organización, recibieron un segundo aire que fortaleció el cumplimiento de sus objetivos cuando llegó a conocimiento de la sociedad santiaguina la encíclica de León XIII “*Rerum Novarum*” en 1891¹³⁴.

Tras la *Rerum Novarum*, en un proceso donde coincidieron posturas, acciones previas y el llamado de la encíclica, las organizaciones católicas se enfocaron en la implementación de mejoras en las condiciones de la vivienda popular en las principales ciudades chilenas, especialmente en Santiago.

¹³⁴ Analizaremos por la importancia e la influencia de esta encíclica en la construcción de edificios religiosos, de manera exclusiva en el apartado siguiente; a continuación continuaremos analizando la evolución, tras la difusión de la encíclica (1891), de las sociedades de beneficencia y su rol como productoras de soluciones habitacionales para el proletariado urbano de fines del siglo XIX y comienzos del XX.

Las malas condiciones de la vivienda popular y en la calidad de vida del proletariado urbano eran consideradas como *“la raíz de los males sociales que afectaban al pueblo”* (Hidalgo, Errázuriz, & Booth, 2005, p. 337). Por ello, la acción católica se orientó hasta los primeros veinte años del siglo pasado, directa (a través de organizaciones orientadas a la promoción de viviendas populares) e indirectamente (como una arista de las tareas de instituciones que perseguían otros objetivos) al problema de las deficientes condiciones higiénicas de las viviendas, hacinamiento, falencias en las construcciones habitadas por la masa proletaria, la usura que afectaba a quienes podían arrendar piezas en conventillos, entre otros aspectos. Destacan dos instituciones fundadas en 1890 para la construcción de habitaciones obreras higiénicas, que se transformaron en modelos para otras que se generarían posteriormente: la institución León XIII y la institución Sofía Concha.

La institución León XIII fue fundada en 1891 para la construcción de viviendas obreras en un terreno ubicado a los pies del cerro San Cristóbal, en la calle Bellavista, por un grupo de dirigentes católicos, entre ellos, Melchor Concha y Toro (Hidalgo, Errázuriz, & Booth, 2005, p. 340). En 1894 fueron entregadas las primeras 27 casas, 12 en 1896 y finalmente se construyeron en ese terreno un total de 150 casas, un templo, una escuela, un salón de reuniones y un mausoleo (Hidalgo, Errázuriz, & Booth, 2005, p. 340).

Como se desprende de lo anterior, el objetivo de las sociedades de beneficencia era construir casas en espacios urbanos diferenciables no sólo por la homogeneidad de las construcciones sino también por la homogeneidad de los pobladores (que eran sometidos a un exigente proceso de selección para acceder a arrendar una de las propiedades familiares), la infraestructura de bienes y servicios con las que contaban los grupos familiares en los conjuntos habitacionales (Hidalgo, Errázuriz, & Booth, 2005).

La institución Sofía Concha, por su parte, comenzó también sus operaciones para la generación de casas y barrios en 1890; construyó las poblaciones Mercedes Valdés y Pedro Lagos; la primera significó un avance en la infraestructura ofertada hasta ese entonces ya que consideraba la construcción de distintos tipos de casas para abarcar a grupos de población con distintos niveles de ingresos.

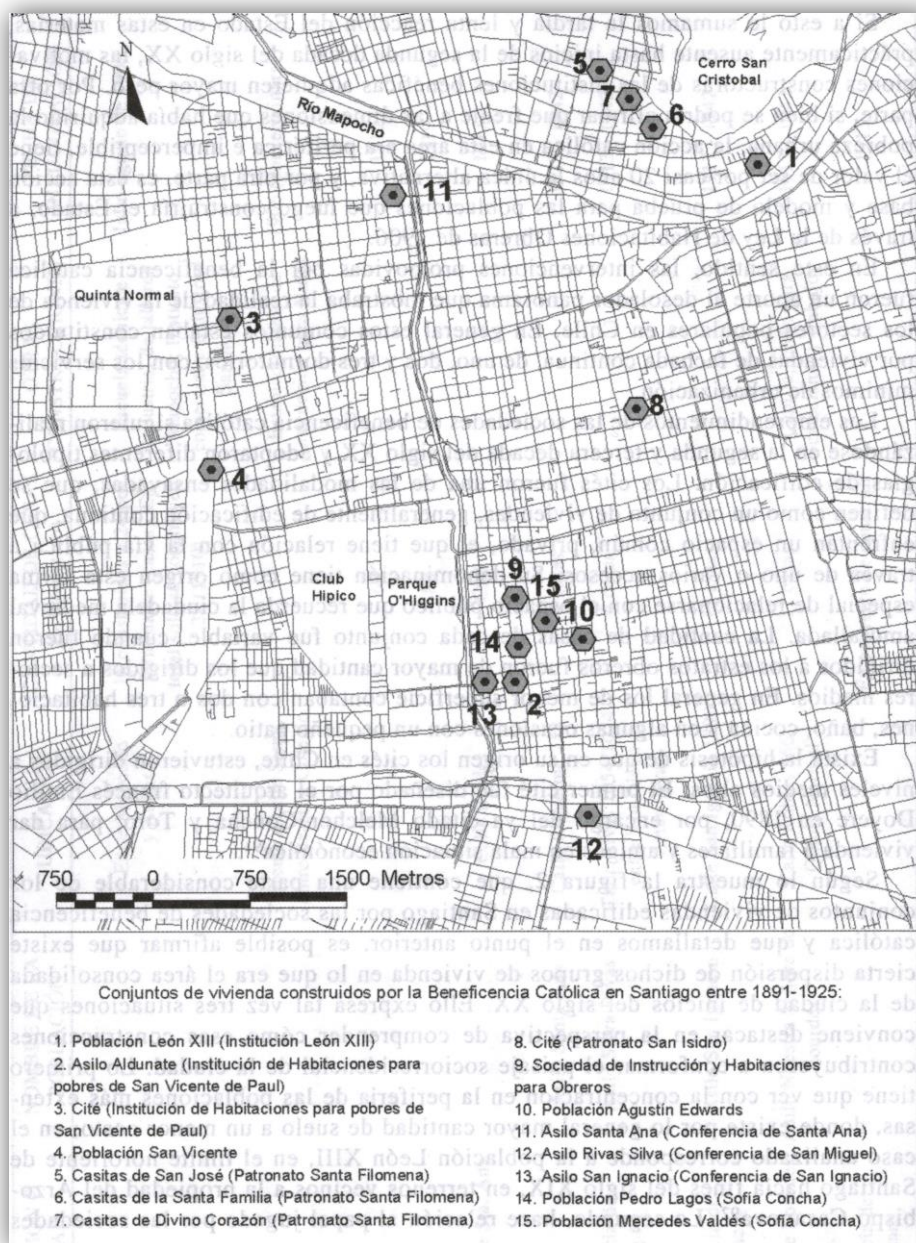
Las iniciativas aquí descritas produjeron soluciones habitacionales para el proletariado hasta aproximadamente la segunda década del siglo XX, especialmente en Santiago. Se constata que la encíclica *Rerum Novarum*, más que un agente catalizador significó un eje aglutinador que dio mayor visibilidad y sentido a las acciones que emprendieron previamente un conjunto de católicos y filo católicos preocupados por la *Cuestión Social*, ofertando soluciones radicalmente superiores a las que habrían podido optar por si mismos, que consideraba no sólo la entrega de una casa entendida como un espacio moral, social y espiritual (Hidalgo, Errázuriz, & Booth, 2005, p. 363), sino que también ponía a disposición de los beneficiados una serie de mejoras a la calidad de vida. Estas propuestas representó hasta 1920, la única oferta de casas para el proletariado, dada la ausencia del Estado en este tipo de tareas.

Si viene cierto, la cantidad de casas resultó insuficiente y modesta si se le confronta con la magnitud de carencias que experimentaban los sectores más pobres de habitantes de la ciudad de Santiago; pero se avanzó a mejorar el estatus de las que eran en ese entonces las periferias de la urbe. La figura 38 señala la ubicación de los barrios originados por el catolicismo entre 1892 y 1920.

En lo concerniente a la localización de estas intervenciones urbanas algunas constataciones. La primera, se emplazaron en sectores que habían sido previamente urbanizados tras la implementación del Campo de Marte, la Quinta Normal de Agricultura y en las cercanías del Cerro Santa Lucía, ya que se pretendía generar una solución habitacional acompañada por la inserción de las viviendas en sectores que aportaran infraestructura de bienes y servicios. Se produjo mezcla social en sectores que ocupados previamente por la elite, cercana a los paseos que frecuentaba y a las residencias que habitaba.

Las familias beneficiadas contaban con lugares de culto, además de aquellos que acompañaron a las casas; fueron instaladas en sectores desde los cuales no les resultaba complejo acceder a sus fuentes laborales. Estas ventajas locacionales incrementaron tanto el valor de uso como el de cambio a las casas que se construían, lo que ratifica la voluntad humanitaria y filantrópica que motivó acciones como las descritas.

Figura 38: Localización de los conjuntos de vivienda de la beneficencia católica en Santiago entre 1892 – 1925



Fuente: (Hidalgo, Errázuriz, & Booth, 2005) Pp. 358

A nuestro juicio, hay otro aspecto a considerar de la figura 38 en materia de esta faceta de transformación urbana por parte del catolicismo decimonónico. Martín Jay (2007) se

refiere al poder de lo visual en el ámbito de las religiosos. Comienza su análisis desde la producción del fuego sagrado en tiempos remotos hasta el siglo XX (Jay, 2007, pp. 18 - 20). El poder de lo óptico aporta a la satisfacción de la necesidad que toda religión tiene de visibilizar y expresar para la vista de los ciudadanos las prácticas religiosas, en sentido amplio, como fórmula de actualización y vigencia del mensaje originario. La escenificación de lo religioso, (como pueden ser los dictados de una religión referidos a la ayuda social), en la óptica mundana, explicaba primero la instalación de los templos al interior de la ciudad y justificaba en este tiempo este tipo de iniciativas, concebidas como una evangelización explícita no solo a los beneficiados, sino para el resto de la ciudadanía y restaba argumentos a quienes no reconocían a lo religioso como mecanismo de promoción social.

La figura 38 muestra que junto a la fundación de lugares sagrados, un hito de la acción del catolicismo desde la segunda mitad del siglo XIX, como ya vimos, fue la formación de organizaciones higienistas de ayuda social y asistencialismo (Hidalgo, Errázuriz, & Booth, 2005), que aportaron con la producción de barrios y viviendas dirigidas a satisfacer las necesidades de habitación del proletariado urbano de la época y acceso a infraestructura y servicios que mejoraran la calidad de vida de las familias beneficiadas.

Las sociedades de beneficencia intervinieron en la producción de soluciones habitacionales para el proletariado urbano especialmente, entre 1891 y 1920 (Hidalgo, Errázuriz, & Booth, 2005, p. 352). Se construyeron más de mil casas, que variaban en tamaño, dotación de infraestructura, nivel de acceso a servicios, tipología de construcción y precios; pero todas coincidían en a lo menos las siguientes características: (1) se trataba de soluciones baratas pero que significaban una modalidad de promoción social para el proletariado que no tenía parangón en Chile; (2) las construcciones cumplían con los estándares del higienismo en boga; (3) que estaban adscritas a sectores distinguibles de la urbe por la instalación de servicios e infraestructura y por la producción de una identidad de barrio entre las familias beneficiadas dado que estas debían cumplir con ciertos criterios de selección y estaban sujetos a fórmulas de convivencia que debían cumplirse fielmente, so pena la expulsión; (4) homogeneidad de las edificaciones localizadas en sectores equivalentes (Hidalgo, Errázuriz, & Booth, 2005).

Por último, este tipo de acciones en la urbe pone de manifiesto una doble visión presente en el catolicismo desde sus orígenes, con distintos tiempos de dominación y/o hegemonía; una iglesia que acompaña a las fuentes sociales del poder y que adquiere los signos mundanos de los político y económico (templos fastuosos, casi castillos y autoridades con aire señorial y monárquico) o una iglesia que se pone en condición de pobreza y que acompaña a los más desposeídos; en este caso, las iniciativas analizadas implicaron un quiebre en la tradición de un catolicismo que se comprendía a sí mismo desde los signos del poder mundano.

La llegada de los disidentes y sus cultos al país y a Santiago desde mediados del siglo XIX

A contar de 1840 comenzaron a practicarse en Chile tanto cultos evangélicos como protestantes. Europa primero (especialmente el Reino Unido y Alemania) y Estados Unidos de Norteamérica después, representaban las fuentes desde las cuales llegaron a Chile los credos protestantes y evangélicos. Estados Unidos de Norteamérica (que recibió el legado protestante durante los procesos de conquista, colonización y migraciones que experimentó entre los siglos XVII, XVIII, XIX), se transformó en un centro evangelizador y misionero para América Latina desde el siglo XIX en adelante, siendo las puntas de lanza las religiones evangélicas tradicionales, a las que siguieron posteriormente los movimientos pentecostales (Martin, 1990). Las congregaciones puritanas, presbiterianas, metodistas, congregacionalistas, bautistas que “*habían nacido directamente del protestantismo europeo como resultado de la experiencia misionera en Nueva Inglaterra, protagonizarán la evangelización estadounidense en América latina y tendrán una gran influencia en la arquitectura evangélica chilena*” (Krebs, 2002, p. 177).

Precisamente de Estados Unidos provino el primer colportor o misionero evangélico – protestante que registra la historia de Chile, M.J. Thompson, un bautista agente de la Sociedad Bíblica Inglesa y Extranjera que vino desde Argentina, por encargo de Bernardo O’Higgins, para impulsar el desarrollo de escuelas que promovían el método de educación Lancaster, la primera de las cuales comenzó a funcionar en 1821. Su obra educadora y misionera quedó trunca aparentemente por oposición de la iglesia católica chilena y abandonó el país tras ser llamado por José de San Martín para desempeñarse en la misma tarea en Perú (Lalive d’Epinay, 2009).

Krebs (2002) señala que “los primeros protestantes en América fueron comerciantes ingleses que se establecieron en Río, Buenos Aires, Montevideo, Valparaíso y otros puertos”... “L. Mattheus organizó la primera comunidad anglicana en Chile e inauguró en el año 1858 la Saint Paul’s Church, la iglesia de Inglaterra designó en 1869 un obispo para las Islas Falkland con jurisdicción sobre las iglesias anglicanas de Argentina y Chile” (Krebs, 2002, p. 177).

Ejemplo de estas obras misioneras fue la emprendida en los anglicanos británicos en la Patagonia, que además de desarrollar expediciones científicas y técnicas, como la de Charles Darwin, intentaron evangelizar a los indígenas sin mayor éxito. Destaca el trabajo misionero desarrollado entre 1838 y 1851 de Allan Gardiner, que continuó su hijo (1859 – 1870) y posteriormente su nieto¹³⁵ (Lagos & Chacón, 1987).

Tras el trabajo pionero de estos misioneros, entre 1845 y 1889 David Trumbull sentó las bases desde Valparaíso de una obra estable que perduró en el tiempo. A diferencia de experiencias anteriores, este congregacionista comenzó en 1847 la práctica de cultos evangélicos para chilenos y extranjeros en alianza con grupos liberales y masones de la región (Lalive d'Epinay, 2009, p. 40); posteriormente, a pesar de la oposición del catolicismo, instaló un templo con algunas restricciones como anteponer un muro a su fachada y moderar el ruido en las prácticas del culto. A consecuencia del trabajo de Trumbull y al patrocinio de la Foreign Evangelical Union se fundaron las dos primeras iglesias evangélicas chilenas entre 1868 y 1871 y en este último año fue ordenado el primer pastor evangélico chileno y latinoamericano José Manuel Ibáñez. “David Trumbull creó en 1872 la iglesia presbiteriana en Valparaíso. A fines del siglo XIX había en casi todas las ciudades importantes de Latinoamérica comunidades que pertenecían a alguna de las iglesias protestantes de los Estados Unidos. Especial importancia adquirieron los presbiterianos, los metodistas, los bautistas (bautistas) los episcopalistas y los congregacionistas. En casi todas las ciudades mayores se constituyeron comunidades luteranas alemanas, 1867 en Valparaíso y 1868 en Santiago” (Krebs, 2002, p. 178).

¹³⁵ En 1894, como homenaje a la primera de las expediciones misioneras de los Gardiner, se fundó en Londres la Mision Araucana que subsiste hasta nuestros días con alguna presencia en la Novena Región de la Araucanía de nuestro país con el nombre de Misión Anglicana cuyo objetivo sigue siendo la evangelización de las minorías étnicas que residen en la Araucanía.

En 1877 llegará al país la obra metodista y en 1883 la Iglesia Presbiteriana chilena fue el primer credo no evangélico que obtuvo personalidad jurídica (Lalive d'Epinay, 2009, p. 41). La Alianza Cristiana y Misionera llega en 1897 y la iglesia evangélica bautista en 1908. Se comenzó a generar un paisaje religioso más diversificado, que experimentó tras su instalación un proceso de hibridación y sincretismo de carácter social y doctrinal, expresado en la emergencia de corrientes autóctonas, entre las que mencionaremos la metodista pentecostales, pentecostales y neo pentecostales en las ciudades chilenas, que se manifestará territorialmente desde comienzos del siglo XX. Todas estas corrientes tienen como punto de inflexión el avivamiento de 1909, tema en el que nos detendremos a continuación.

El Avivamiento¹³⁶ Pentecostal de 1909 en Valparaíso

El proyecto evangelizador metodista, basado en la fundación de escuelas que financiaran la fundación de iglesias, no alcanzó a producir una transformación en la panorama religioso imperante hasta comienzos del siglo XX, a pesar del apoyo de algunos sectores de la sociedad chilena, tampoco lo lograron el resto de los credos evangélicos¹³⁷. La introducción de la educación de la mujer, y la preparación para el trabajo en servicios de apoyo al sector primario minero y el comercio, no bastaron para producir los cambios deseados y

¹³⁶ Este concepto deriva de la voz anglosajona “revival” y alude a un proceso de quiebre por parte de un grupo religioso con alguna modalidad tradicional de estilo de vida y formas de culto que se suponen “corruptas”, “anquilosadas”, “inconsecuentes”, “incoherentes” con el mensaje cristiano. Sus partidarios afirman representar una acción iniciada por Dios, en respuesta a un período de oración, que genera una iglesia más potente, influyen y evangelizadora, cuyo modelo es la iglesia cristiana primitiva. Por esta razón, son iglesias que renuncian a la dimensión teológico – intelectual de su credo y abrazan formas mágico – místicas – emocionales que se engloban bajo el concepto de “pentecostal” en alusión al episodio de pentecostés relatado en el libro de Los Hechos de los Apóstoles.

¹³⁷ Según Lalive d'Epinay, en 1920 habían 54000 protestantes en Chile, de los cuales 17000 eran extranjeros, 10000 luteranos (que eran colonizadores del Sur que levantaron templos espontáneamente, sus descendientes y chilenos convertidos; la iglesia luterana no realizó trabajos misionales institucionales), el resto naturales convertidos por los distintos credos, (entre los que se contabilizan liberales anti católicos, masones, oyentes, que más que “convertirse” veían con simpatía este tipo de movimientos) (Lalive d'Epinay, 2009, p. 42)

buscados. Sería la iglesia metodista pentecostal, una facción importante del metodismo, la que influiría significativamente en la cultura religiosa nacional y en el dibujo urbano a contar del primer decenio del siglo XX.

El nombre de este credo corresponde a una metonimia entre la iglesia desde la cual provino (de una división del metodismo episcopal) y de las doctrinas que abraza (la búsqueda de los dones o carismas del Espíritu Santo). El máximo referente de este movimiento fue el pastor Willis Hoover, quien en 1895 había conocido experiencias carismáticas pentecostales en una pequeña iglesia de Chicago que modificaron significativamente su visión de la religión y de su ministerio (Hoover, 1932, p. 9).

No tenemos mayor información acerca de las etapas previas del ministerio de Hoover hasta 1902; sabemos que había llegado a Chile junto a su cónyuge en 1889 (Sepúlveda, 2000) y que era considerado un devoto carismático alejado de todo esfuerzo teológico, centrado en la sensibilidad a las manifestaciones (carismas) del Espíritu (Martin, 1990) por la influencia que significaron noticias provenientes desde la India y Los Ángeles, Estados Unidos (Bothner, 1994; Sepúlveda, 2000).

Desde 1902, tras ser nombrado pastor de la Primera Iglesia Metodista Episcopal de Valparaíso comenzó un trabajo de transformación de las prácticas religiosas de los metodistas animado por una serie de noticias¹³⁸ que recibía desde distintas partes del globo acerca de nuevas experiencias místicas que orientaban a la generación de un nuevo tipo de religión¹³⁹ (Vidal, 2012).

Tan pronto como se enteró de tales noticias comenzó a estudiar la Biblia con redoblado interés e impulsó el estudio en la Escuela Dominical el libro de los Hechos de los Apóstoles (Hoover, 1932, p. 14). Paralelamente desarrolló la práctica de reunir a su familia

¹³⁸ En 1906 el matrimonio Hoover supo de la eclosión del culto pentecostal en Estados Unidos, India, Sudáfrica, Noruega, país de Gales, Venezuela, y de una serie de eventos de notoriedad pública que estaban teniendo lugar en una misión de la calle Azusa, en Los Ángeles (Lalivie d'Epinay, 2009, p. 44).

¹³⁹ Se daban procesos de “*renovación carismática*” en Sudáfrica, india, Rusia, Estados Unidos de Norteamérica, Brasil, entre otras latitudes.

para tener momentos especiales de oración para rogar por un avivamiento, instancia a la que se fue sumando la junta de diáconos y miembros de la iglesia; posteriormente esta actividad se formalizó en la llamada "*clase de las cinco*", consistente en una reunión dedicada exclusivamente a la oración que tenía lugar los domingos en la tarde (Hoover, 1932, pp. 14 - 20) y que fue el primer paso para una gran transformación de la liturgia evangélica predominante en Chile hasta 1906¹⁴⁰ y que generó un importante proselitismo, especialmente en las clases más desposeídas, que caracteriza al pentecostalismo latinoamericano del siglo pasado (Willems, 1967, d'Epinay, 1968, Stoll, 1990, Álvarez, 1995, Bastian, 1997).

Las prácticas mencionadas fueron el inicio de otros cambios más radicales que terminaron por separar a Hoover y parte de su congregación del metodismo tras un juicio que el liderazgo metodista episcopal llevó a cabo contra este pastor donde se sentenció la prohibición de las prácticas rituales de los seguidores de Hoover y se le retiraba, a lo menos temporalmente, de Chile y del ministerio. Ante esta situación, antes que Hoover tuviera algún pronunciamiento, el 12 de septiembre de 1909 las iglesias metodistas que se habían fundado en Santiago y que habían perdido gran parte de sus miembros (que aún cuando seguían considerándose pertenecientes a esta denominación), que ya realizaban cultos pentecostales¹⁴¹ que los diferenciaba de los preceptos de la iglesia madre y que

¹⁴⁰ Uno de los nietos de Willis Hoover, relata “....Recuerdo que mi abuelo nos relató que una tarde del 12 de septiembre 1909, año en el cual durante todo el primer semestre, algunos de los miembros la Iglesia Metodista Episcopal de Valparaíso, comentaban experiencias espirituales fuera de lo común, al arrodillarse en la plataforma, se percató de que comenzaron a orar simultáneamente, en lugar de la oración individual como lo dictaba la tradición metodista. Lleno de curiosidad, abrió los ojos para observar su congregación que oraba espontáneamente así y le pareció "como el sonido de muchas aguas", expresión que evoca descripciones de la *Glosolalia* o *don de lenguas* descrito en la Biblia” (Hoover & Gómez, 2002, p. 34); este relato es compartido por otros testigos, miembros de la iglesia que declaraban haber experimentado en distintas situaciones lo que definen como “el derramamiento del Espíritu Santo” y que este hecho derivaba en un conjunto de expresiones y manifestaciones incluyendo el hablar en lenguas, la risa santa y la danza en el Espíritu.

¹⁴¹ 1909 representa un hito en el desarrollo de la fe evangélica en el contexto nacional, ya que tuvo lugar la conversión de Helen (Nellie) Laidlaw, quien influyó decisivamente en la aceleración de los procesos que conducirían a la constitución del credo metodista pentecostal a principios de este siglo (Vidal, 2012). Tras su

representaba, en alguna medida, la rebelión de los fieles de los sectores sociales populares contra una religión que encarnaba las formas culturales de las clases medias¹⁴² (Willems, 1965).

El 12 de septiembre Helen (Nellie) Laidlaw participó del culto de la Primera Iglesia Metodista de la calle Portales y tras exponer los sucesos acontecidos en Valparaíso fue detenida por la policía por orden del superintendente de la congregación, compadeció ante el juez de policía local y tras ser dejada en libertad, visita la segunda iglesia después de lo cual el 13 de septiembre se produce la escisión de un grupo de feligreses de la segunda iglesia metodista, los que se siguen reuniendo en la casa de Carlos del Campo¹⁴³ en Carnot 863. Elena intentó hablar en la Escuela Dominical, se le prohibió y se produjo un altercado que terminó por consumir la división, surgiendo la Iglesia Metodista Nacional.

conversión y sus vivencias místicas en la casa e iglesia de los Hoover en Valparaíso, pidió autorización a los líderes del movimiento pentecostal en Valparaíso para viajar a Santiago a visitar a una hermana carnal que se encontraba enferma y, de paso congregarse en las iglesias metodistas que se habían instalado previamente en la capital. Llega a Santiago en septiembre de dicho año y el 11 participa en una vigilia en la casa de un miembro de la Segunda Iglesia Metodista de Santiago en la Población Montiel, donde aprovechó de relatarles los sucesos que acontecían en ese entonces en el puerto (Hoover & Gómez, 2002). Se transformó así en el nexo entre los cambios que acontecían en Valparaíso y los que se produjeron tras un breve lapso, en Santiago.

¹⁴² Como veremos más adelante, las iglesias evangélicas tradicionales (como por ejemplo, los metodistas) sostenían que era más fácil arrancar del catolicismo a la población con mayor nivel de educación, por lo cual fueron adecuando sus prácticas rituales y proselitistas a la clase media (especialmente la clase media baja urbana), lo cual produjo una religión racional, alejada de la emocionalidad y del puritanismo, que no satisfacía los intereses de los sectores más bajos.

¹⁴³ Carlos del Campo fundaría en 1911 en Río Bueno, localidad del sur de Chile, la Misión Iglesia del Señor, congregación pentecostal que resultó de la escisión de la Iglesia Alianza Cristiana y Misionera. Del Campo sería acusado por el párroco de la municipio de San Miguel, lugar donde residía, de pertenecer a la masonería y a su casa como foco de sus persecuciones y ataques (Vidal, 2012, p. 47). Este hecho muestra un conflicto que ha ido aminorando con el tiempo y la asociación que el mundo católico hacía entre evangélicos – protestantes y masones, lo que se explica en la simpatía que este tipo de movimientos generó entre los masones chilenos que luchaban contra la hegemonía católica en pos de la libertad de culto y por la separación entre iglesia y Estado. Además, esta comunidad de intereses justifica el hecho de que algunos líderes religiosos y feligreses evangélicos y protestantes eran masones.

La naciente congregación se dividiría posteriormente en una facción que comenzó a denominarse Iglesia Metodista Pentecostal (1932), la cual posteriormente se dividirá en diversos grupos hasta nuestros días, generándose un mapa de credos donde es posible reconocer grupos aglutinados en organizaciones y otros autónomos (Vidal, 2012). *“Las iglesias protestantes (y/o evangélicas) que se fundaron en las repúblicas latinoamericanas se mantuvieron separadas y no formaron una organización común. Muchas veces se produjeron rivalidades entre las distintas sectas”* (Krebs, 2002, p. 185).

Los miembros de la emergente iglesia generaron un nuevo sistema de trabajo que afianzó la visibilización espacial de las iglesias evangélicas en Valparaíso primero y Santiago después. Comenzaron a surgir elementos de especificación y exclusión social positiva fundados en la capacidad de recibir determinadas experiencias. El grupo, lleno de entusiasmo, comenzó la tarea de convertir a la ciudad en una especie de *“Paraíso en la Tierra”* donde cada metro cuadrado de la ciudad adquiriría un nuevo significado (Paulsen, 2009).

Las continuas escisiones y divisiones que afectaban a las iglesias evangélicas y protestantes tradicionales derivó en un movimiento que tras separarse de sus autoridades perdían la posibilidad de reunirse en los templos comenzando una etapa de despliegue de los cultos a las residencias de algunos miembros lo que favoreció su difusión por los barrios obreros de la ciudad (Hoover & Gómez, 2002). Quienes salieron de la Primera Iglesia mantuvo más tiempo la tradición de congregarse en casas, en tanto que aquellos que se separaron de la Segunda Iglesia se reunían en la casa de Carlos del Campo primero y a partir de 1910 al aire libre, en el llamado patio empedrado, en Nataniel 1336 (Sepúlveda, 2000).

Con anterioridad, tras cinco meses de reuniones en casas, en febrero de 1910, como resultado de las críticas del metodismo al avivamiento pentecostal, se fundaba la Iglesia Metodista Nacional, concentrada en la calle Romero 2958. En 1913 se trasladó a la calle Erasmo Escala 3096 y en 1916 a Jotabeche esquina Thompson. En 1925 se establecieron en Jotabeche 40, donde en 1928 se inauguró el primer templo que sería la cuna de la futura Iglesia Metodista Pentecostal de Jotabeche (Vidal, 2012, p. 55). El 3 de marzo de 1910 se constituyó la Segunda Iglesia Metodista Nacional con sede en el patio empedrado. En 1912 arrendaron un local en la calle Maule 1070 – 1078; en junio de 1914 se trasladó a calle Gálvez 1531 y el 21 de octubre de 1919 la congregación arrendó el terreno de calle

Sargento Aldea 982, sede del templo que ocupan actualmente, en el que se constituyó la Segunda Iglesia Metodista Pentecostal de Santiago, que tras una nueva separación en 1933 se transformaría en la Iglesia Evangélica Pentecostal de Sargento Aldea (Vidal, 2012, p. 56).

Las posteriores divisiones no representan una oposición entre lo nacional y lo extranjero, como lo han expresado algunos estudios, sino entre un proyecto modernizador y la resistencia al mismo. Las desconfianzas mutuas, de las cuales tenemos antecedentes, se agrandaron a través del tiempo, lo que llevó a la separación que se hizo inevitable (Bastian, 1997). Los episodios de división y separación nunca han cesado y son en alguna medida los responsables de la difusión del credo y de la instalación de distintas facciones (y sus templos asociados) en las ciudades del país.

De lo anterior se deduce que durante la primera etapa del proselitismo evangélico metodista pentecostal en Santiago tuvo lugar en los barrios donde residía una clase media baja y clase baja, la mayoría de los cuales eran migrantes o hijos de migrantes provenientes del mundo rural chileno, que habían constituido familias extendidas, lo que explica su rápida adscripción a la predicación callejera (relacionada con las procesiones y fiestas religiosas rurales), las prácticas rituales de sanación y expulsión de demonios (de la cual tenían alguna formación en la medicina tradicional mapuche), la música (parecida a la que se escuchaba en ramadas, bares y chinganas del campo chileno de comienzos de siglo), que explica el crecimiento explosivo de este credo durante la primera mitad del siglo XX.

Este sistema de predicación generó una gran cantidad de templos en Santiago, ya que el mundo evangélico pentecostal no tiene como objetivo primario la fundación de escuelas u otro tipo de obras asociadas a la difusión de la fe (Bothner, 1994).

Entre 1909 y 1910, la Iglesia Alianza Cristiana y Misionera, en plena expansión estaba viviendo su propia experiencia de avivamiento. Tenía su centro más importante en la ciudad de Valdivia, en la Región de los Ríos, que había sido fundado en 1900. Esta congregación recibió la visita de la hermana Elena en 1910¹⁴⁴, la que se extendió a todas las

¹⁴⁴ La hermana Elena, según un informe emanado desde Gorbea, Región de la Araucanía, visitaba diversas iglesias evangélicas ya constituidas e impulsaba la creación de locales o misiones que posteriormente

misiones o locales que tenía esta iglesia en la región y en la Isla de Chiloé. Estas visitas ya habían generado efectos en Concepción, donde esta misionera pentecostal había tenido encuentros con los miembros de la Iglesia Presbiteriana de Concepción y con feligreses e iglesias de la Alianza Cristiana y Misionera. Lo anterior supuso un avivamiento en el centro y sur del país y dicho credo fue el único de corte protestante que acogió al pentecostalismo sin dividirse (Valenzuela R. , 1968).

La estabilidad sociopolítica que había alcanzado la naciente república y el desarrollo de la minería y la agricultura promovieron tanto la modernización de la ciudad como el crecimiento de la población, sobre todo en las periferias. La llegada de extranjeros también aportó al crecimiento demográfico y aunque el catolicismo siguió siendo la opción religiosa mayoritaria de los santiaguinos, los migrantes, sobre todo anglosajones, incorporaron sus prácticas religiosas al ethos urbano¹⁴⁵.

Al respecto, dos consideraciones; la primera, que el impacto de estos nuevos credos no se relacionó con la cantidad de inmigrantes que llegaron al territorio nacional en este tiempo, sino con su incorporación a la clase dirigente y el apoyo que recibieron de sectores liberales interesados en quitarle influencia al catolicismo en los asuntos del Estado, lo cual imprimió mayor velocidad a su visibilización social.

Aun cuando no es resorte de los partidos políticos instalar templos, si pudieron, al controlar el Estado, inhibir la expansión de la oferta religiosa; ocurrió en el Santiago ultramontano del siglo XIX donde el catolicismo influyó de modo determinante a través del partido conservador en la prohibición de que los grupos disidentes levantaran templos, instalaran cementerios y desarrollaran públicamente sus ritos (Lalive d'Epinay, 2009). Tales grupos eran los evangélicos y protestantes que se sumaban a la población nacional, tal

originarán nuevas iglesias pentecostales en diversos sectores del país (Iglesia Metodista Pentecostal, 1910).

¹⁴⁵ A diferencia, por ejemplo, de los migrantes luteranos alemanes que estando en nuestro país desde 1846, sólo desarrollaron proselitismo entre los chilenos a fines del siglo XIX (Vidal, 2012, p. 405).

como lo atestiguan incluso fuentes católicas y se recoge de testimonios de la época (Krebs, 2002; Lalive d'Epinay, 2009).

La presencia de los evangélicos en Santiago se incrementó, desde sus orígenes en un proceso de fractalidad que los caracteriza desde principios del siglo XX¹⁴⁶. Esta situación caracteriza tanto a las religiones evangélicas, tradicionales como a nuevas corrientes¹⁴⁷ que se han agregado al panorama religioso urbano desde comienzos de siglo.

¹⁴⁶ Esta tendencia se mantiene hasta nuestros días dándole a la distribución de los templos un carácter fractal que explica la dispersión de los templos y que en 2009 existían en el país 1490 entidades reconocidas por el Ministerio de Justicia (Ministerio de Justicia, 2009).

¹⁴⁷ Como es el caso de los de los llamados neo pentecostalismos que persiguen los mismos objetivos que aquellos que se escindieron de los metodistas en 1909 (Bloch - Hoell, 1964)

CAPÍTULO VII: LA DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA DE LOS TEMPLOS Y LA PRODUCCIÓN DE UNA ESPACIALIDAD PLURIRRELIGIOSA EN SANTIAGO DE CHILE TRAS LA IRRUPCIÓN DE NUEVOS CREDOS (1930 – 1973)

El siglo XX chileno fue un centuria corta (Hobsbawm, 2007), convulsionada y compleja. Tuvieron lugar procesos sociales, culturales, económicos y políticos que se expresaron tanto en la morfología urbana santiaguina como en la distribución geográfica de los templos católicos y de otros credos que fueron visibilizándose en el casco urbano tradicional, en los nuevos barrios que se configuraban y en el cinturón de miseria que rodeaba a la capital.

A partir de la segunda década del siglo XX, no sólo surgieron grupos religiosos disidentes, sino que también se transformó el panorama político nacional por cuanto irrumpieron nuevos sectores sociales en la búsqueda del poder político y social (Vial, 1997), lo cual derivó en el pluralismo político (y en alguna medida también religioso) que caracterizó a Santiago durante este período (Devés & Díaz, 1987).

Como ocurrió durante el siglo XIX, el pluralismo político tuvo diversos niveles de influencias en las cuestiones religiosas; los planteamientos referidos al rol del Estado en la economía, sociedad y en el territorio influyeron en las dinámicas socioespaciales del catolicismo y de los credos que se le sumaron durante esta centuria y en la localización de los templos.

Junto al pluralismo político, la ciudad de Santiago experimentó la emergencia de nuevos actores y grupos sociales, crecimiento demográfico, aspectos que también impactaron en la instalación y localización de la infraestructura religiosa en la ciudad. Los credos reaccionaron

al aumento de la población urbana nacional¹⁴⁸, crecimiento demográfico¹⁴⁹, incremento de las tasas de natalidad en Santiago, adaptando sus prácticas proselitistas al crecimiento acelerado y desorganizado de la ciudad, y regulando la instalación de sus templos a la *cuestión de la vivienda* (Ahumada, 1958)¹⁵⁰. Ejemplos de relaciones entre políticas de cambio urbano y localización de templos son la instalación de templos evangélicos en las poblaciones callampas o chabolas, que resultó decisivo para el crecimiento de estas religiones entre la masa proletaria urbana, la influencia de las políticas de erradicación y erradicación de campamentos en el emplazamiento de templos, la fagocitación de iglesias que se encontraban en la periferia de la ciudad por el crecimiento de la misma, la instalación de templos en barrios para las clases medias, entre otros.

Así como la influencia de Haussman fue decisiva en las transformaciones decimonónicas de la ciudad emprendidas por el intendente Benjamín Vicuña Mackenna entre 1872 y 1875, otras experiencias sirvieron de base para la propuesta e implementación de transformaciones urbanas en Santiago durante el siglo XX tendientes a superar las deficiencias estructurales que manifestaba tanto en el hábitat como en las condiciones para el desarrollo de las actividades

¹⁴⁸ El censo de 1941 se registró, por primera vez en la historia, una mayoría de población urbana que rural

¹⁴⁹ Los censos de 1960 y 1970 reflejaron una importante migración campo – ciudad que produjo, como efecto directo, el crecimiento de la población de las ciudades más importantes de Chile, incluida, naturalmente la capital del país

¹⁵⁰ Concepto que refiere al reemplazo de la llamada *cuestión social* decimonónica por el problema de acceso a la vivienda por parte del proletariado urbano, que influyó en la periferización de las urbes y/o proletarización de los espacios urbanos (Vial, 1997).

productivas (Corbo, 1988)¹⁵¹; algunas de las cuales influyeron en la localización y caracterización que fueron adquiriendo los edificios religiosos que se iban construyendo en la ciudad. También resultaron decisivas en la localización de edificios religiosos la aplicación de modelos económicos de distinto signo que se expresaron en el espacio urbano; la misión evangelística de cada credo tuvo que redefinirse, con distintos niveles de profundidad, como un modo de mantener la pertinencia de su mensaje en la ciudad que evolucionaba.

Analizaremos a continuación las dinámicas socioespaciales de los credos en Santiago de Chile entre 1930 y 1991, relacionándolas con el contexto sociopolítico y económico, marcado por el paso de la ciudad desde capital nacional a metrópoli global. Por esta razón, aludiremos primero a las transformaciones que experimentó la ciudad entre 1930 y 1973, derivadas de la puesta en marcha, como ya se dijo, de distintos modelos políticos y económicos, para posteriormente detenernos en la distribución espacial de los templos durante este período de gran complejidad sociopolítica.

¹⁵¹ Un punto de inflexión entre los ensayos haussmasianos (Harvey, 2008) de planificación y propuestas más técnicas para “modernizar” Santiago es la contratación en 1929 del profesor austriaco Karl Brünner para que trabajara en la Sección urbanismo del Departamento de arquitectura de la Dirección de Obras Públicas, coincidente con la llegada de los sectores medios a los aparatajes administrativos y/o tecnocráticos del Estado y al poder político tras el triunfo de Arturo Alessandri Palma en las elecciones presidenciales de 1924 (Vial, 1997). El Estado tuvo la energía necesaria para avanzar hacia el desarrollo económico y social de un modo distinto a los plateados por la elite, de modo que la modernización del Estado comenzó a expresarse territorial y socialmente en diversas escalas de la vida nacional.

Las transformaciones del espacio urbano santiaguino tras la crisis de 1929 (1930 – 1950)

Los modelos económicos aplicados en el Chile del siglo XX se expresaron vigorosamente en la ciudad de Santiago dada su condición de centro político administrativo del país y por el monto de población que albergaba. Durante el siglo XIX, la producción de riqueza se había regionalizado gracias al boom triguero de la zona centro sur (Aranda, 1981) y al desarrollo minero en el Norte Grande y Chico (Pinto J. , 1997).

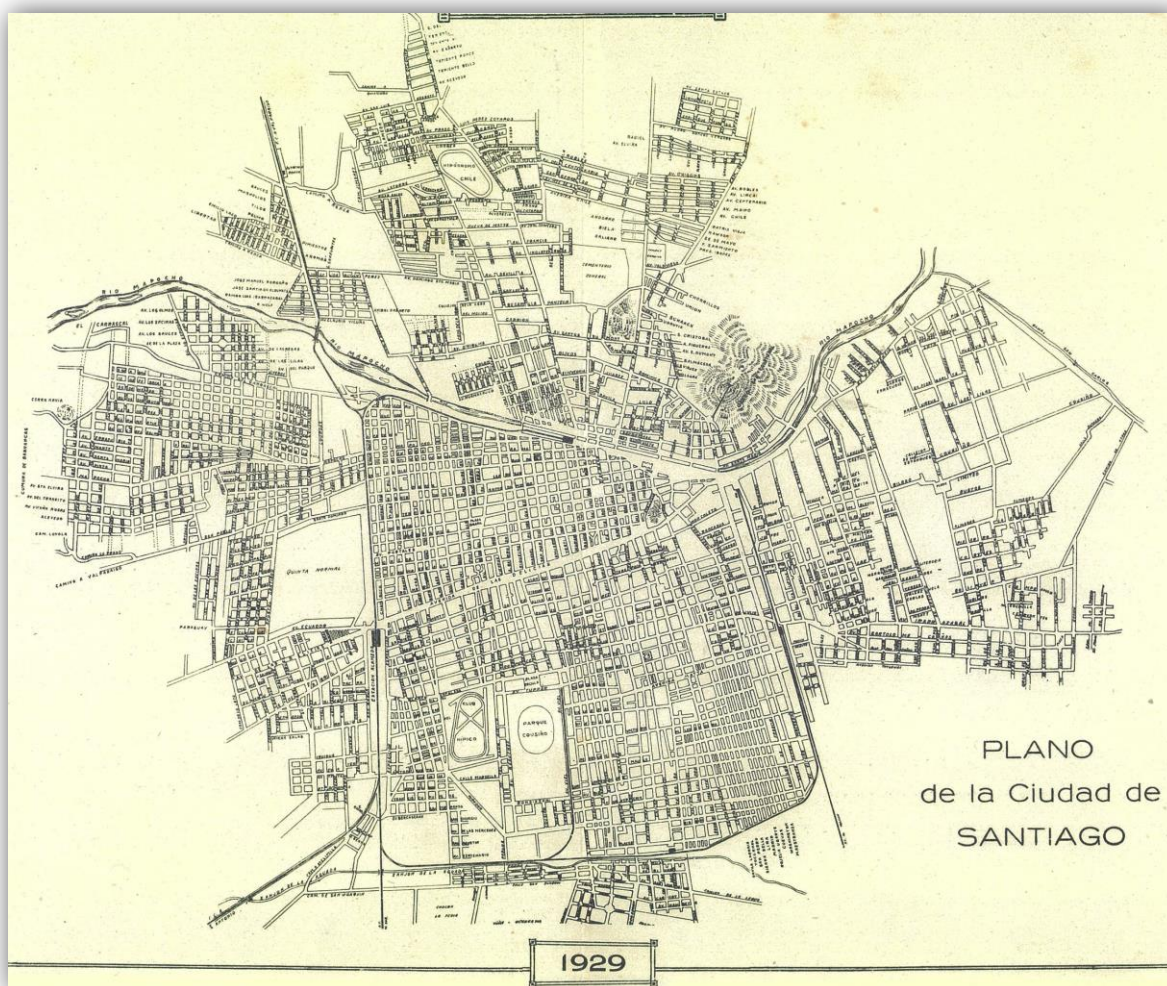
Este patrón productivo fue severamente afectado por la crisis económica mundial de 1929 y la ocurrencia de desastres naturales, produciéndose un colapso de las economías regionales y la implementación de un modelo que concentró industrias, comercio y servicios en las ciudades más pobladas, siendo Santiago, el foco más importante (Pinto A. , 1962); esto redundó en cambios estructurales y en el crecimiento desorganizado de la urbe, como se aprecia en la figura 39 que muestra a la ciudad de Santiago en 1929.

Destaca en la figura 39 la expansión del suelo urbano en todas direcciones, en menor medida hacia el oriente dada la existencia de predios que limitaban el uso urbano del suelo. Dicho crecimiento se explicaba en la centralidad que tenía la urbanización en el modelo de desarrollo monoexportador que regía los destinos económicos del país en ese período (que ya se venía dando desde 1860) (Corbo, 1988) y que influyó en la concentración espacial de actividades económico - productivas y población en algunos sectores de la ciudad (especialmente espacios periféricos residenciales ocupados por el proletariado urbano) y en el desplazamiento de los grupos socioeconómicos más influyentes desde el centro histórico hacia otros sectores de la ciudad, lo que explica la ocupación del este.

La ciudad que representa la figura 39 es una urbe polarizada, separada en los espacios de los ricos (barrio alto) de los pobres (periferias marginales del norte y del sur) (Borsdorf, 2003), con una extensión que bordeaba las 7700 hectáreas y con una densidad promedio del orden de los 77 habitantes por kilómetro cuadrado (Miranda C. , 1997). Veremos, más adelante, que este proceso de diferenciación espacial de los grupos socioeconómicos influyó significativamente en la distribución geográfica de los templos de los credos según

el nivel socioeconómico que residía en su entorno. Los cambios advertidos en la figura 39 influyeron en la instalación de los templos de los distintos credos, especialmente a causa de la homogeneidad socioespacial que comienza a configurarse en algunos sectores, ya que las religiones tuvieron (y tienen) diversos niveles de penetración entre los grupos sociales que habitaban la urbe.

Figura 39: Santiago, la ciudad extendida, abierta y plurirreligiosa (1929)



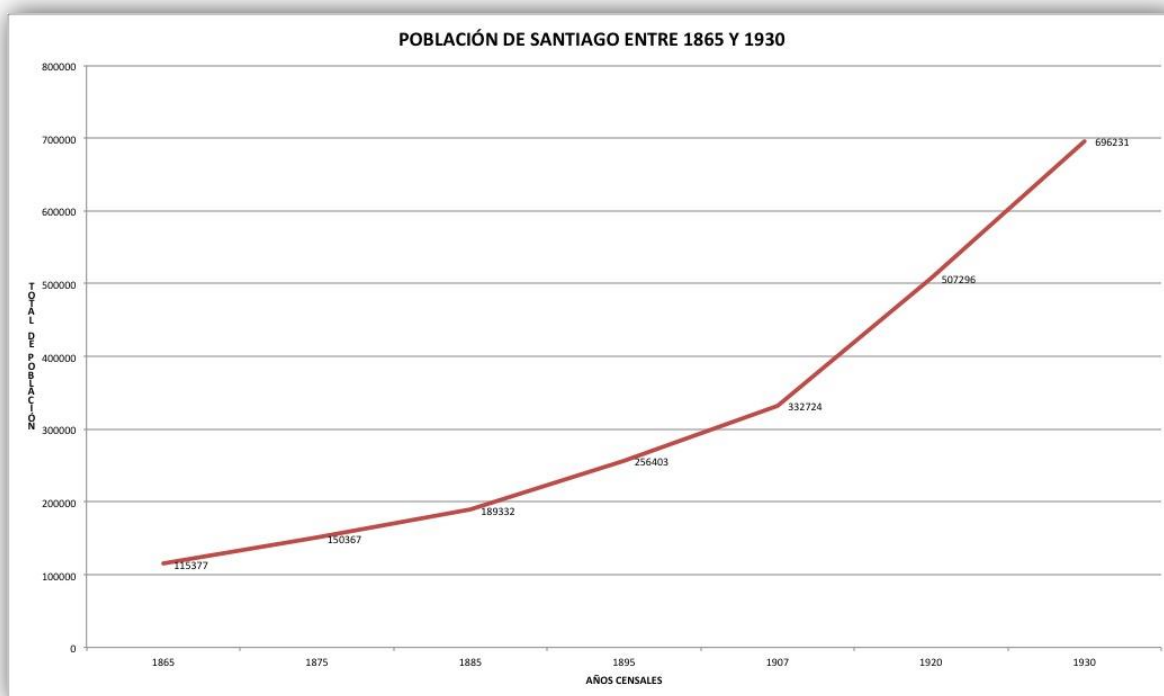
Fuente: (Martínez, 2007, p. 103)

A raíz de la aplicación de un modelo macroeconómico basado en la generación de una industria nacional que sustituyese a las importaciones, adquirirían un rol fundamental el tendido ferroviario y la construcción de una red vial que evacuara la producción nacional hacia lugares de salida a los mercados. En tal sentido, las industrias, como se indica en la figura 39, se emplazaban cerca del tendido ferroviario que se venía construyendo desde el siglo XIX. La instalación de industrias incrementó la oferta de plazas de trabajo, lo cual derivó en que los mineros y trabajadores agrícolas empobrecidos por las coyunturas ya mencionadas se trasladasen a la urbe, manteniendo sus cosmovisiones o practicando otras. Dicho sea de paso, estos migrantes fueron un componente esencial para el crecimiento del mundo evangélico en los sectores más pobres de la ciudad (Araneda, 1986).

Según la figura 39, la Avenida de las Delicias seguía siendo en 1929 un límite entre el casco histórico, que conservaba la estructura de damero y el sur, donde las manzanas se presentaban como rectángulos de tamaños diversos. Los sectores más cercanos a esta avenida eran ocupados por familias de clase media y media baja que se desempeñaban fundamentalmente en la administración pública, comercio, servicios (Vial, 1997), entre los que se contaban inmigrantes católicos y protestantes, evangélicos conversos desde el catolicismo (miembros de los credos evangélicos tradicionales) y algunos metodista pentecostales. Por lo anterior, durante la primera mitad del siglo XX se instalaron en estos espacios templos pertenecientes a las confesiones evangélicas.

La figura 40 permite apreciar la evolución en la cantidad de población santiaguina entre 1865 y 1930; muestra la tendencia a incrementos mayores durante el siglo XX que las registradas durante el siglo XIX a causa de las oportunidades laborales que ofrecía la capital con respecto al resto del país, colapsado por la merma en los réditos de la agricultura y minería asociados a la contracción del comercio internacional provocado por la Gran Guerra (Geisse, 1983) y posteriormente por la crisis de 1929.

Figura 40: Evolución demográfica de Santiago entre 1865 y 1930



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos proporcionados por Hurtado, 1966, p. 146

El crecimiento de la población en un escenario económico complejo, con estancamiento en las inversiones, sobre todo aquellas destinadas al desarrollo de infraestructura y equipamiento público, generaron un proceso creciente de desempleo estructural y baja en el poder adquisitivo de los sectores más desposeídos. Lo anterior redundó en un incremento tanto en la desigualdad y exclusión social, como en la polarización de la estratificación social en el plano urbano. También el comportamiento demográfico reflejado en la figura 40 influyó en la aceleración de los procesos de transformación

socioespacial que se venían dando desde antes tanto a nivel urbano como en el ámbito rural nacional por las causas ya consignadas¹⁵².

La situación socioespacial de Santiago y de Chile, no cambió considerablemente a lo menos hasta la primera mitad de la centuria pasada, lo que según Corbo (1988) se debió a que la economía nacional pudo superar los efectos de la crisis de 1929 recién en 1961 (Corbo, 1988, p. 35). En ese contexto, surgieron, (a nuestro juicio como externalidades del régimen presidencialista que se impuso al parlamentarismo a contar de 1925), nuevas fuerzas políticas¹⁵³ que imaginaron el futuro del país y de la ciudad de un modo distinto al que había impuesto la elite desde los orígenes de la República. Frutos de este giro social y político, son la fundación en 1939 de la Corporación de Fomento de la Producción (CORFO), institución desde la que el Estado planificaría y organizaría las actividades productivas e incentivaría la industrialización para la generación de empleo (Vial, 1982) y la culminación del “*Plano oficial de urbanización de la municipio de Santiago*”, trabajo que había

¹⁵² Este proceso se mantuvo, como veremos más adelante, entre 1930 y 1960, período en el cual Santiago triplicó su población, de 691.231 habitantes a 1.907.378 (Instituto Nacional de Estadísticas (INE), 2002); el centro histórico se conurbó con las localidades de Puente Alto y San Bernardo. A pesar de estas dinámicas de expansión, no crecieron en niveles comparables la cobertura de servicios ni tampoco la infraestructura, sobretodo en los espacios ocupados por el proletariado urbano.

¹⁵³ Por ejemplo, el Partido Radical, representante de los sectores medios, que ganó tres elecciones presidenciales y gobernó por catorce años, desde el año 1938 a 1952, definió en su convención de 1931 que “el capitalismo debe ser reemplazado por un sistema en que los medios de producción sean patrimonio de la colectividad y en que el principio individualista se reemplace por la solidaridad” (Edwards Vives & Frei Montalva, 1949, p. 68). Su propuesta de gobierno pretendió incrementar la participación política de los grupos sociales otrora sin voz en la búsqueda de soluciones a problemas socio – políticos con apoyo del trabajo de tecnócratas y el incremento tanto de la administración pública como del control del Estado de los medios de producción (Salazar, 2012). Promovían un Estado protector que debía preocuparse de la planificación mediante expertos que diseñaran propuestas técnicas al margen de la política contingente que orienten al país hacia el crecimiento económico.

comenzado en 1934 Karl Brünner y que culminó un equipo dirigido por Roberto Humeres¹⁵⁴.

Sin embargo, la calidad de los servicios y las formas de asistencia al sector demográfico más pobre eran limitadas y claramente insuficientes, especialmente en lo que se refiere a la dotación de viviendas, lo cual genera la aparición del fenómeno de las “*poblaciones callampa*” en todo el cordón sur de la ciudad y en otras zonas periféricas. Las demandas de vivienda por parte del proletariado y de los sectores medios se hicieron más urgentes a causa de una galopante migración campo – ciudad asociada a la oferta de trabajo en el sector fabril derivada de las acciones de la CORFO y en servicios; ante la presión social, los gobiernos de turno reaccionaron mediante la promulgación leyes y programas, como por ejemplo, la Ley 7.600 de 1943, que significó la construcción de villas y poblaciones en la capital, o la Ley 9.135 o “*Ley Pereira*” de 1948, que buscaba incentivar la construcción habitacional destinada a los sectores medios y el hermooseamiento de sectores aledaños al centro histórico de la ciudad (Gross, 1991).

¹⁵⁴ Con respecto al trabajo de Humeres, se definieron zonas para edificación según alturas, modalidad de equipamiento, actividad productiva. También se reguló la instalación de industrias, vialidad y dotación de áreas verdes bajo la premisa de una distribución armónica de la población en todo el territorio nacional y por la convicción de que en la ciudad de Santiago no deberían habitar más de un millón de habitantes en el largo plazo. “Esta consideración lleva a concluir que para el futuro de Santiago no debe calcularse un crecimiento desmedido, sino que para los efectos del proyecto actual, basta suponer el aumento de la población hasta un millón” (Brünner, 1932, p. 126). Este proyecto contemplaba europeizar toda la ciudad con el fin de modernizarla, extendiendo este proceso a los barrios populares y a los barrios obreros, que eran concebidos como de edificación continua acompañada de extensos jardines. Para los sectores medios se contemplaba la construcción de casas de un piso con patio lo cual, sumado a la transformación de los barrios obreros incrementaría la cultura de la población, mejoraría la higiene y salubridad y haría de Santiago una verdadera ciudad jardín (Gross, 1991).

Migraciones, crecimiento vegetativo y expansión del suelo. La configuración de Santiago como ciudad de las masas en la segunda mitad del siglo XX (1950 – 1973)

Desde la segunda mitad del siglo XX se intensificaron los procesos socioespaciales que tenían como escenario la cuenca de Santiago a un ritmo superior al que experimentaba el país como un todo y surgieron nuevos actores sociales y políticos que demandaban soluciones para los problemas de vivienda e infraestructura que aquejaban a una importante proporción de la población. Las tendencias que estaban germinando en este período produjeron lenguajes, gestos, actitudes y acciones que pueden ser analizadas como códigos simbólicos que abarcaron a toda la trama social, incluidos los espacios de enunciación definiendo una nueva forma de cultura urbana basada en sistemas de significación que hicieron posible la interacción, alianza, reconocimiento y, en algunos casos, promovieron el conflicto inter clases (Wacquant, 2001). Coetáneamente, se produjo el hecho paradójico de que justamente cuando la ciudad de Santiago se desorganizó y desestructuró por la presión de los sectores bajos y medios por acceder a una vivienda, el Estado hizo sus mejores esfuerzos de planificación, reflejado en la búsqueda de reformas políticas tendientes a la remodelación y al cambio urbano y en la contratación de más personal técnico (Gross, 1991).

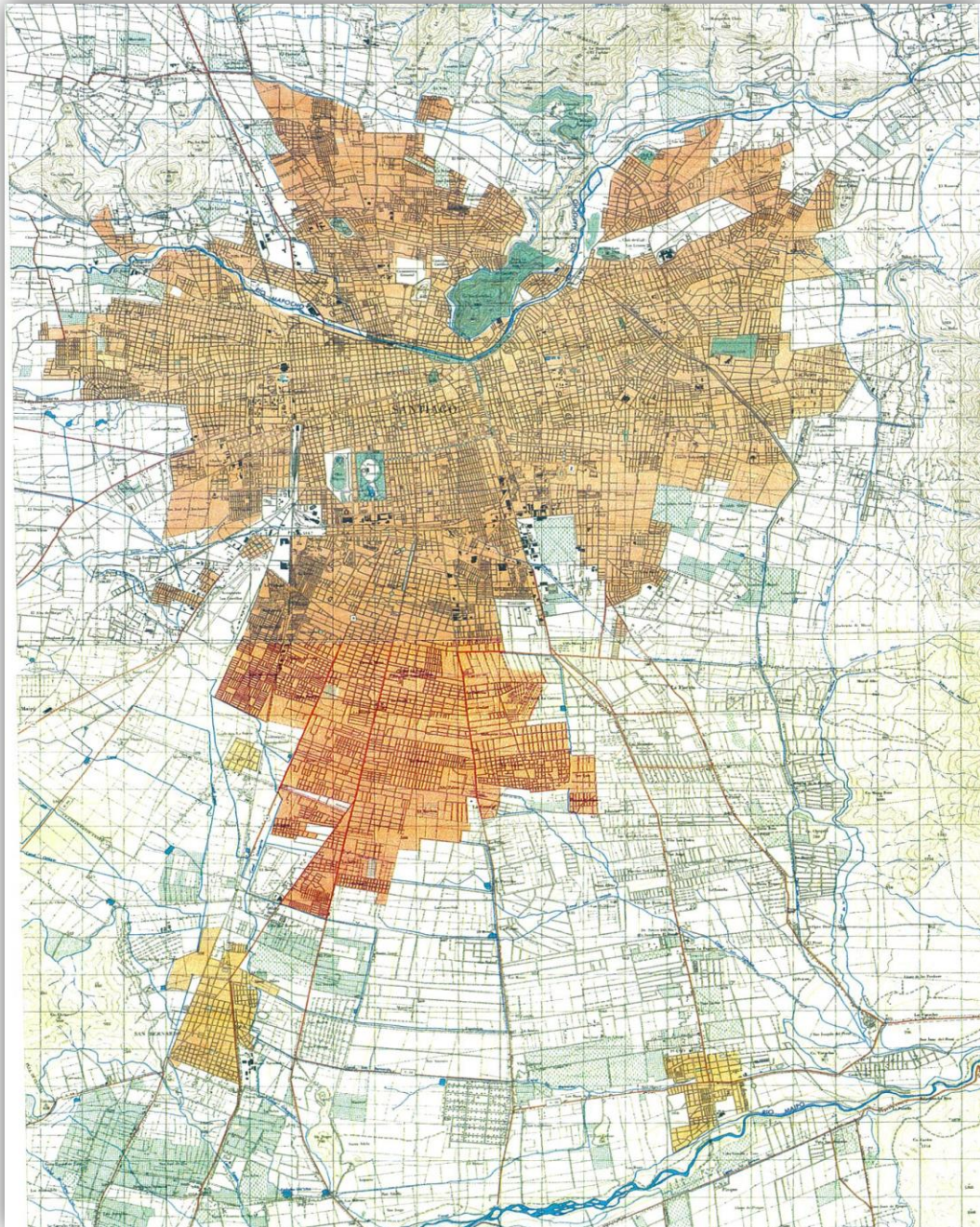
El poder en sus diferentes manifestaciones (en función de las fuentes sociales desde el cual se enunciaba (Mann, 1991))influyó en la disposición y desarrollo urbano que cambiaba a gran velocidad en la capital de Chile durante la segunda mitad del siglo XIX. Al respecto, Armando De Ramón (2000) señala: “*Las ocupaciones ilegales de terrenos son casi tan antiguas como la ciudad misma, ...Más, este tipo de ocupación, como fenómeno global capaz de inquietar a las clases altas, data de la década de 1950 y alcanzó su punto más álgido entre los finales de la de 1960 y principios de 1970. Este fenómeno coincide con el período de mayor expansión de la población de la ciudad de Santiago, cuando el crecimiento intercensal era atribuible en más de un 50% a la llegada de inmigrantes*” (De Ramón, 2000, p. 245). Sin embargo, las ocupaciones ilegales de terreno (tomas) no eran la única fuerza (ni probablemente la más importante) que transformaba a Santiago; a este factor deberíamos sumar, por ejemplo, la instalación de industrias, el incremento del tamaño del Estado, el desarrollo y complejización de los sistemas de transporte, el

crecimiento vegetativo de la población, especialmente en las periferias, el incremento en las migraciones campo ciudad que tuvieron a Santiago como principal foco, como producto de la implementación de una serie de reformas al agro que se estaban aplicando en ese entonces; (que provocaron cambios en el régimen de propiedad de la tierra, en la población y en las formas de producción).

La figura 41 nos presenta a Santiago en 1950. Destacan la ocupación del sector oriente por parte de la elite; también se aprecian dos focos de ocupación en terrenos emplazados en los actuales municipios de Las Condes y Vitacura. El municipio de La Reina experimentaba un poblamiento incipiente. Con respecto al poniente, norte y sur, la expansión se debió a la instalación de viviendas precarias por parte de los migrantes que día a día llegaban a la ciudad en busca de oportunidades desde otros sectores del país, especialmente desde el mundo rural. Se distingue en el sector norte el avance de la ocupación que ya rodea al cerro San Cristóbal, insertándolo a la ciudad. El sector sur presenta la instalación de poblaciones marginales o “*poblaciones callampas*” surgidas a partir de tomas de terreno que evolucionaron a poblaciones marginales (De Ramón, 1990).

Las tomas de terrenos y el levantamiento de viviendas espontáneas incrementaron la desestructuración urbana. Estas se iniciaron en 1957 con la toma que dará origen a la Población La Victoria en la periferia sur de Santiago, expresión de la presión de los grupos sociales más desposeídos. Este tipo de hechos, sumado a la escasez objetiva de soluciones habitacionales, produjeron que el tema del acceso a la vivienda popular se hiciera presente en la mayor parte de los programas de casi la totalidad de los partidos políticos; paralelamente las tomas se convirtieron en una práctica reivindicativa consentida socialmente como un derecho adquirido (García Canclini, 2002). Aun cuando no fuese de un modo institucionalizado, los credos acompañaron a los pobladores en las tomas de terreno, levantando instalaciones también precarias, lo cual incrementó el carácter plurirreligioso que se venía dando.

Figura 41: La expansión de Santiago en 1950



Fuente: (Martínez, 2007, p. 109)

En el período representado en la figura 41 precedente, la “*cuestión habitacional*” (Gross, 1991, p. 37) ya reemplazó definitivamente a la Cuestión Social decimonónica, que tuvo, como en la Rerum Novarum, un correlato en otra iniciativa de la iglesia católica, el Concilio Vaticano II, proceso que trataremos posteriormente.

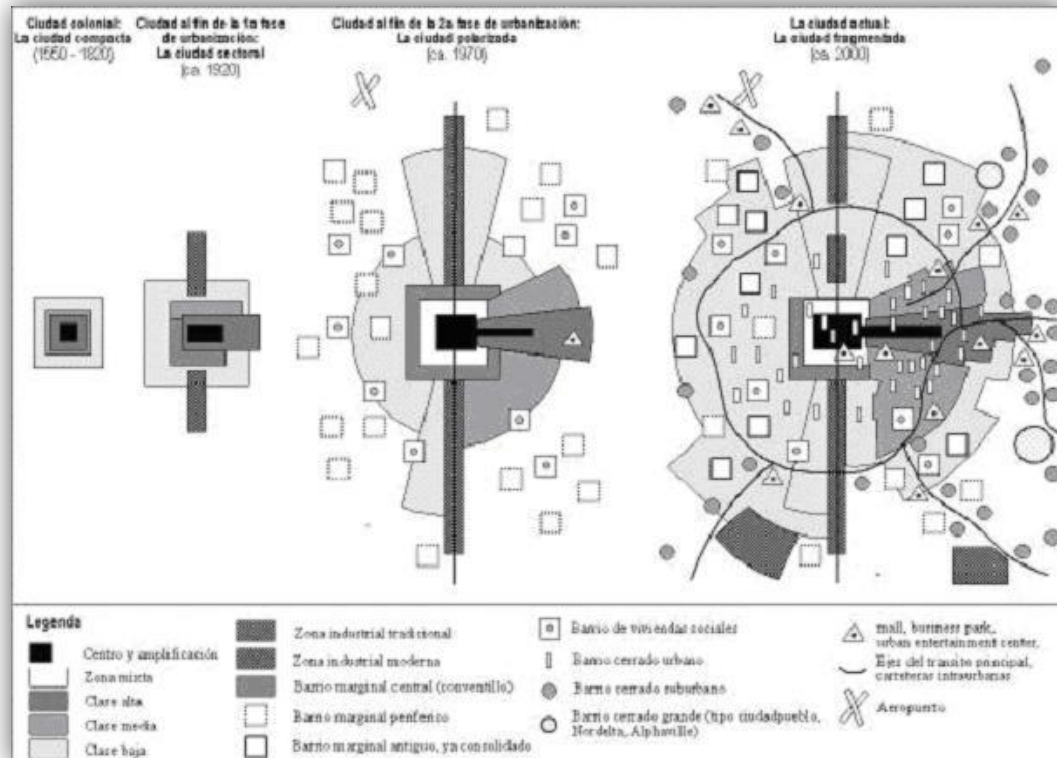
Si comparamos la figura 41 con el modelo planteado por Borsdorf (2003), que muestra la figura 42, podemos concluir que a mediados del siglo XX Santiago era una ciudad de tipo polarizada a causa del modelo de industrialización sustitutiva que se aplicó en el periodo, caracterizada por la concentración de actividades, el crecimiento en todas direcciones de la periferia a causa de las demandas por mano de obra barata que atrajo migrantes desde distintos puntos del país, especialmente del campo, que se instalaron en viviendas espontáneas en suelos de bajo costo. El incentivo estatal para el desarrollo de la actividad industrial por un lado, y la instalación de viviendas para los sectores bajos y medios, extendió la periferia de Santiago y desorganizó la ciudad en su conjunto, especialmente entre 1952 y 1964 (Corbo, 1988), en un patrón semejante al presentado por las figuras 41 y 42, respectivamente.

Este patrón se mantuvo, incrementándose el proceso de periferización a causa de la continua presión por viviendas y las necesidades derivadas del proceso de industrialización, animado por fuerzas políticas relativamente diferentes unas de otras, pero que coincidían en la posesión de un ideario desarrollista (Pinto A. , 1962) y en el interés en construir un Estado protector (Corbo, 1988) más democrático, participativo e inclusivo.

La demanda por viviendas y los requerimientos de estructuración lo más armónica posible de la urbe motivaron la creación de la Corporación de la Vivienda (CORVI) en 1952 que era el instrumento para dirigir la construcción de las viviendas destinadas a los estratos más bajos¹⁵⁵.

¹⁵⁵ Ese mismo año (1952) se inauguró la Dirección de Planeamiento en el Ministerio de Obras Públicas que iniciará el estudio del Plan Intermunicipal de Santiago y en 1953 modificará la Ley General de Construcciones

Figura 42: Modelo de Borsdorf: Estructuras urbanas de las ciudades latinoamericanas en función de fases del proceso de desarrollo



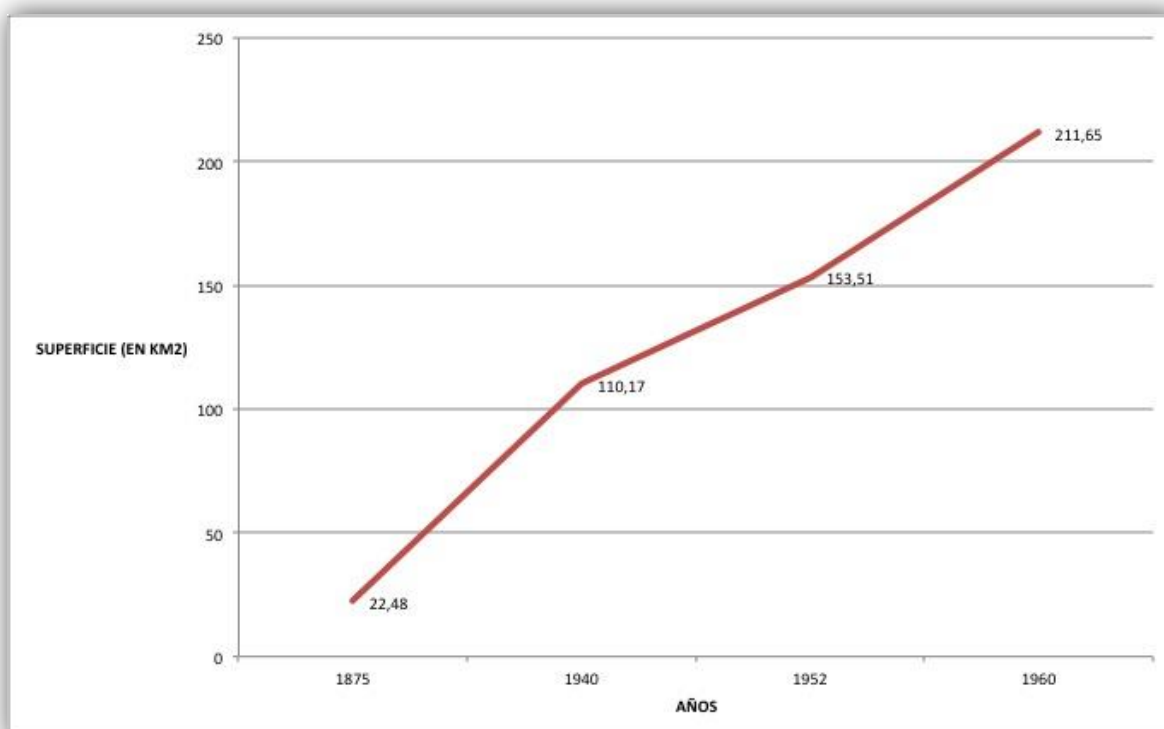
Fuente: (Borsdorf, 2003)

Entre 1952 y 1960 la superficie ocupada por la ciudad y la población se incrementaron notablemente, según se aprecia al comparar los contenidos de la figura 41 con la figura 44. La vigencia en Chile hasta 1973 de un modelo de sustitución de exportaciones que concentró a las industrias en las ciudades más pobladas y con mayor infraestructura de

y Urbanización vigente introduciendo los conceptos de metrópoli, intermunicipio, microrregión y región, a objeto de que el gobierno central los incorporara a procesos de planificación a distintas escalas y fuesen integrados en los planos reguladores (Gross, 1991, p. 37).

bienes y servicios, produjo, junto a las tomas de terreno¹⁵⁶, la expansión del suelo urbano y el incremento tanto de los niveles de urbanización. La figura 43 se refiere el proceso descrito.

Figura 43: Superficie urbana de Santiago entre 1875 y 1960 (en km²)



Fuente: Elaboración propia a partir de (Miranda C. , 1997, p. 98)

Se hace necesario incorporar un factor más para el análisis de los contenidos de la figura 43; durante la década de los 50 nuestro país aún experimentaba los efectos sobre la producción y el poder adquisitivo de los grupos sociales de la crisis de 1929, a lo que se sumó una

¹⁵⁶ Durante la década de 1960 acontecieron 225 tomas u ocupaciones ilegales de terreno, especialmente, en las periferias sur y norte de la ciudad, en las que participaron 100000 personas (Martínez, 2007, p. 110);

espiral inflacionaria que se dio en la década de 1950¹⁵⁷ (Góngora, 1998) cuya magnitud es sólo comparable con la acontecida posteriormente entre 1970 y 1973. Este flagelo afectó a los sectores medios y bajos, mermando sus posibilidades de adquisición de bienes muebles e inmuebles, lo que se expresó en la precarización de la vivienda y en la imposibilidad de endeudamiento. Como suele ocurrir, la precariedad social se expresó espacialmente, acentuándose los cordones marginales, subempleo, abandono del campo, incremento de las tomas como única opción de acceso a la casa propia, construcción de oferta inmobiliaria en suelos de bajo valor de cambio. En síntesis, la ciudad de las masas que se estaba constituyendo, se configuraba como precaria, con baja cobertura en infraestructura de bienes y servicios, marginal, excluyente, foco de descontento social y movilización (especialmente de los sin casa y de los desempleados) (Hidalgo, 2005, pp. 185 - 187).

El proceso descrito en la figura 43 influyó en las concepciones manejadas por los técnicos, planificadores y teóricos acerca de la ciudad e impulsó a la búsqueda de lineamientos que aportaran a la solución de los problemas que se estaban generando en los distintos sectores de la urbe. Desde el ámbito técnico, los intereses de planeamiento se infiltraron al discurso político y se resignificaron en la cotidianidad de los habitantes de mayores ingresos y a la clase media a presionar para solucionar políticamente los problemas asociados a las necesidades de suelo y vivienda de los sectores más desposeídos.

En este contexto hay que entender la implementación de una nueva versión del Plan Intermunicipal de Santiago de 1954 en 1960, pero que a diferencia de su predecesor, se

¹⁵⁷ La espiral inflacionaria de la década de 1950 ya comentada atentaba contra el éxito de las políticas públicas; por ende, también fue un tema que necesariamente debía ser abordado desde el Estado, que contrajo créditos en el exterior para promover el empleo mediante el desarrollo de obras públicas y la instalación de industrias que tuvieron como foco principal a la ciudad de Santiago. Se consideraba además que el desarrollo económico suponía el logro del desarrollo rural, por lo cual se implementaron reformas al agro que incrementaran tanto la productividad del campo como el aseguramiento de una base alimentaria más barata para la población que hiciese posible, mediante un consenso social, la limitación de los reajustes salariales de los obreros sindicalizados en el sector industrial.

dictó con carácter de instrumento de gestión municipal obligatorio (Gross, 1991). En esta disposición se incorporaron nuevos estilos de planeamiento de inspiración anglosajona, brasileña y europea que redundaron en la definición de un Plan Intermunicipal para Santiago, que “*definirá fundamentalmente aquellos aspectos de zonificación, vialidad, áreas verdes, servicios públicos y límites de extensión urbana*” (Parrochia, 1979, p. 29).

Ambos planes, en tanto instrumentos, reflejaban el interés de un Estado por hacer más funcional a la ciudad influyendo u ordenando, de paso, los procesos sociales que se estaban gestando, especialmente las tomas de terreno. La funcionalidad aludida debe ser comprendida en un contexto de control social por parte de la elite que le permitió sino mantener el poder político (directa o indirectamente) por lo menos mantenerse sobre los intereses de los sectores medios y los marginales que habitaban Santiago. La ciudad se organizó en coherencia con lo que algunos autores, entre ellos Tomás Moulian (1997) definieron como el “*estado de compromiso*” (Moulian, 1997), vale decir, la segregación de los espacios urbanos se debe comprender como otra expresión de los acuerdos entre una oligarquía terrateniente – paternalista, los grupos medios ya introducidos a la estructura del Estado y los sectores populares urbanos agrupados en los sindicatos u otras formas de organización. La existencia de este triángulo socio espacial estable e inmovilizador se fundamentaba en la gestión compartida (o consensuada) del poder político y la prevalencia de un modelo de desarrollo económico que aseguraba el empleo y el consumo interno a través de la industrialización sustitutiva.

Este acuerdo, a lo menos tácito, le quitó ligazón a los sindicatos con los sectores populares marginales, reduciendo la identidad de estas formas de organización al ámbito profesional y no a la clase. Además, excluyó al campesinado y a los sectores populares provenientes del campo que habitaban la periferia, de los beneficios del desarrollo y de la modernización (Grez, 1998). Por ende, el funcionalismo urbano no contemplaba la integración de todos los sectores sociales a la vida urbana moderna. Agreguemos a esta condición de exclusión el hecho de que la ciudad no solo funcionaba, sino que también comunicaba acciones de sus habitantes, construcciones de sentido que estaban produciendo las dinámicas sociales en boga en el período, estrategias urbanísticas (formales “*desde arriba*” o informales, “*desde*

abajo”), elecciones estéticas (forjadas “*desde arriba*”) y determinaciones políticas (las conflictividades y disputas que dejaban huellas en tanto procesos históricos) (Lindón, Aguilar, & Hiernaux, 2006). Se estaba produciendo un nuevo tiempo en la cuestión de la vivienda, el proletariado urbano tomaba la iniciativa. Se fue así configurando una ciudad se transformaba en virtud de la diversidad de habitantes que se fueron aglutinando, cada uno de las cuales expresaba y transmitía significaciones en la materialidad dadas las múltiples dimensiones de la vida social (Lindón, 2000) .

La figura 44 muestra a Santiago en 1960. Se aprecia la expansión ya aludida; por ejemplo al oriente figura la ocupación residencial de espacios que antes eran empleados por industrias, como en el caso de sectores aledaños al canal San Carlos¹⁵⁸, en Tobalaba, Las Condes; al sur oriente (Puente Alto) y sur poniente (San Bernardo) se distinguen dos asentamientos que se comunican con la ciudad histórica mediante la red ferroviaria y caminera respectivamente. Entre estos poblados y la ciudad se configuraron entre 1950 y 1973 cordones industriales que se instalaban en la ciudad para aprovechar economías internas de escala, economías externas e internas de aglomeración y economías de urbanización (Miranda, 1997, p. 86). Maipú también aparece separado de la ciudad original¹⁵⁹.

Los predios de uso agrícola prácticamente han desaparecido del Santiago original y de los municipios del entorno, como se puede apreciar en la figura 44. Sólo los suelos de algunas municipios de las periferias, especialmente en el sur y en el oriente, manifiestan la alternancia entre usos residenciales y agrícolas. En el sector oriente se está avanzando hacia los faldeos cordilleranos, de modo que en este período aun se estaban loteando predios para venderlos, especialmente aquellos que antiguamente habían albergado algunas viñas. En cambio, en el sector sur, donde junto a las viñas existían predios que habían estado

¹⁵⁸ Sector que, como señalamos anteriormente, había sido ocupado anteriormente por establecimientos industriales, especialmente por una empresa cervecera.

¹⁵⁹ 20 años después, tanto Maipú como Puente Alto y San Bernardo se conurbaron con la ciudad y posteriormente fueron absorbidos por la mancha urbana.

dedicados a la producción de chacras y hortalizas, se produjeron tomas o ocupaciones ilegales de terreno, que explican la existencia de residencias entre terrenos agrícolas difíciles de defender y por ende, susceptibles de ser ocupados por quienes necesitaban soluciones habitacionales.

El gobierno de Jorge Alessandri Rodríguez (1958 – 1964) , apoyado por la elite tradicional y una nueva derecha urbana y empresarial, consideró la construcción masiva de viviendas para los sectores más desposeídos como una forma de integración social que complementara el ya adquirido derecho a sufragio (Gross, 1991). Para impulsar este objetivo se dictó en 1960 el Decreto con Fuerza de Ley número 2, (D.F.L. N° 2), consistente en un conjunto de franquicias tributarias destinadas a impulsar el desarrollo del mercado inmobiliario, con apoyo del sector privado, para los sectores bajos y medios; esta medida aportó a la ocupación de la periferia santiaguina para la construcción de poblaciones sin que ello fuera acompañado necesariamente con la instalación de obras de infraestructura y equipamiento urbano (De Ramón, 1990).

La administración de Alessandri mantuvo algunos programas que habían sido implementados en gobiernos anteriores con relación a los pobres urbanos e innovó en la instalación de un Programa Nacional de Vivienda que era parte de un Programa Decenal de Desarrollo Económico (1961 – 1970) (Gamonal, 1987). Los aspectos referidos a la construcción y asignación de viviendas quedaba en manos del sector privado y se consideraba la participación de los pobladores en la satisfacción de sus necesidades. Se planteaban programas de erradicación de campamentos hacia terrenos loteados y urbanizados, donde los pobladores recibía un sitio provisto de una caseta sanitaria, en cuyo fondo debería construir una vivienda provisoria hasta que el Estado aportara una solución definitiva (Gross, 1991).

Figura 44: Santiago, ciudad de las masas (1960)



Fuente: (Martínez, 2007, p. 111)

En 1960 nuestro país fue afectado por eventos telúricos de gran magnitud que estancaron el desarrollo de las actividades productivas y demandaron la reconstrucción de la mayor parte de la zona centro sur y sur. Lo anterior motivó la creación del Ministerio de Economía, Fomento y Reconstrucción, a lo que se sumó la promoción y formación por parte del estado y de los partidos políticos de diversas organizaciones sociales en todas las escalas del tejido social; estas consideraciones influyeron en la mirada acerca de la ciudad que se esperaba proyectar, una ciudad para el “*pueblo*” y no para “*las clases*”.

En 1964 llegó al poder la Democracia Cristiana a través del triunfo en las elecciones de Eduardo Frei Montalva; su programa de gobierno consideraba propuestas para la planificación de Santiago como para la cuestión de la vivienda¹⁶⁰, bajo un paraguas de Estado Bienestar sustentado en un modelo de sustitución de importaciones y una ideología social cristiana (Vial, 1982).

En el fragor de la lucha política que caracterizó a este gobierno, la ciudad no podía quedar al margen; las demandas de integración social se mezclaban con aquellas que pedían un mejoramiento de las condiciones de vida de la masa proletaria, acceso universal a la vivienda y a la infraestructura de servicios básicos. Las tomas de terreno y de viviendas se transformaron en sujetos sociales que tuvieron la capacidad de acelerar la historia a un ritmo que impidió el acomodo de la infraestructura urbana (incluida la disposición de los edificios religiosos¹⁶¹) a las nuevas y emergentes demandas¹⁶² (De Ramón, 1990)

¹⁶⁰ En materia de vivienda, los objetivos eran más ambiciosos que los de la administración precedente, tanto en cantidad de soluciones como en la consideración de la situación social del poblador como parte de la solución al problema habitacional (De Ramón, 2000, pp. 243 - 244). Por ello, se crearon diversos organismos, entre ellos la Consejería Nacional de Promoción Popular, organismo que debía preocuparse de atender la marginalidad urbana impulsando medidas tendientes a asegurar la organización de los pobladores, equipamiento mínimo e infraestructura para que accedieran a una mejor educación y salud.

¹⁶¹ Por cuanto las iglesias que tenían la posibilidad de instalarse en los emplazamientos emergentes fueron aquellas que exigían la menor cantidad de requerimientos posibles, lo cual explica la presencia pentecostal en

En el marco de esta administración, se creó el 16 de diciembre de 1965 el Ministerio de Vivienda y Urbanismo (MINVU) y cuatro corporaciones que estarían bajo su dependencia, Corporación de Servicios Habitacionales (CORHABIT), Corporación de la Vivienda (CORVI), Corporación de Obras Urbanas (COU) y la Corporación de Mejoramiento Urbano (CORMU). Esta última institución adquirió un rol fundamental en la planificación de Santiago hasta el quiebre de la democracia, en 1973.

A través de la creación de las instituciones anteriormente mencionadas, se quería dar solución a la cuestión de la vivienda mediante iniciativas tales como la llamada “*operación sitio*”, que surgió como medida paliativa para familias santiaguinas que habían sido afectadas por inundaciones invernales en 1965 y que se extendió a la regularización de las poblaciones callampas. Se trataba de la asignación de créditos para la adquisición de terrenos con infraestructura sanitaria básica (primero letrinas, posteriormente serían implementadas con alcantarillado) para la posterior construcción de viviendas unifamiliares, localizadas en sectores urbanizados con calles ripiadas, soleras (que luego serían pavimentadas), tendido eléctrico y agua potable comunitaria (se planteaba que posteriormente cada casa tendría este servicio) (Hidalgo, 2005); la población marginal de Santiago seguía aumentando, pero a ritmos más lentos que en la década pasada y la intervención del Estado en la economía no lograba los éxitos esperados a causa de la baja en la productividad y la inflación. Se sumaron a la operación sitio, la “*Operación Tiza*”, “*Plan 20000*”, que independientemente del nivel de éxito o fracaso que tuvieron, significaron, cada uno por sí mismos, una merma en los suelos agrícolas que rodeaban a la capital (Gross, 1991).

La figura 45 indica la instalación de poblaciones precarias, mediante la “*Operación Sitio*” en la ciudad de Santiago entre 1965 y 1970, donde es posible observar la periferización del

la nueva ciudad que estaba surgiendo permanentemente.

¹⁶² Ejemplo de lo anterior es que en 1969 ocurrieron 35 tomas masivas de terreno sólo en Santiago (De Ramón, 1990).

proceso, por cuanto las tomas de terreno se localizaban preferentemente en predios agrícolas que rodeaban a la urbe en ese período.

Figura 45: Localización de los proyectos de “Operación Sitio” en la ciudad de Santiago, 1965–70



Fuente: Hidalgo (1993)

Las acciones del gobierno de Frei en la ciudad de Santiago fueron influidas por un urbanismo que desde mediados del siglo XX se planteaba como propósito “*regular y contener un, hasta entonces, desconocido comportamiento caótico generado por un industrialismo salvaje. Se trataba de meter en cintura una ciudad que se escapaba del curso de su evolución como unidad orgánica, encaminándose hacia peligrosos derroteros de alto potencial autodestructivo*” (Raposo & Valencia, 2004, p. 118). El urbanismo chileno de mediados de los 60, tuvo también este sesgo de

carácter inaugural¹⁶³. Se instauró en Chile la práctica político – administrativa de la gestión pública del “*desarrollo urbano*”, cuestión que se incrementó en el gobierno de la Democracia Cristiana entre 1964 – 1970.

La planificación se transformó en un ejercicio técnico – teórico – institucional delegado desde 1965 en la Oficina Nacional de Planificación (ODEPLAN). La modernización de la urbe se convirtió en tarea prioritaria del Estado a partir de estrategias redistributivas y de reordenación de la propiedad que más que efectivas fueron notablemente optimistas¹⁶⁴. Se formularon planes que interpretaban científicamente la realidad con el fin de generar modelos que pretendían dar solución matemática a los problemas de la ciudad, especialmente el déficit de la vivienda, infraestructura, vialidad¹⁶⁵ (Gross, 1991). Las

¹⁶³ Durante la década de 1960, el concepto de planificación urbana y regional se expresaba en el Plan Regulador Interurbano de Santiago (P.R.I.S.), un instrumento que recogía metodologías científicas provenientes de las ciencias sociales como modalidades de interpretación acerca de la realidad (Gross, 1991). Los planificadores y urbanistas buscaban aplicar formulaciones y modelos que explicaran el funcionamiento del sistema urbano y la traducción matemática de los problemas de la ciudad. Sin embargo, pese al prestigio de la planificación entre los partidos de gobierno y las instituciones, las demandas de viviendas y el uso político de estas necesidades relegaron a un segundo plano el desarrollo urbano, sobretudo en el contexto de niveles progresivos de crecimiento demográfico.

¹⁶⁴ Por cuanto se esperaba que el crecimiento económico que experimentaba el país en base a un modelo de Estado benefactor, dueño de la mayor parte de los medios de producción y protagonista fundamental de la actividad económica, redundaría en la mejora del nivel y calidad de vida de todos los sectores sociales, incluidos aquellos que desde los albores de la patria no habían obtenido los beneficios del relativo progreso.

¹⁶⁵ Fruto de esta prioridad se fundó en 1965, como ya vimos, el Ministerio de Vivienda y Urbanismo (MINVU) que se integraba en un modelo sinérgico con diversas instituciones para la promoción de la vivienda. Podemos afirmar que a esta fecha, más que planificación urbana, se instaló la producción de viviendas para disminuir tanto la radicalización política como la polarización social que en ese momento se hacía presente en la vida política nacional. Dicho de otro modo, la planificación para el corto plazo se impone por sobre el largo plazo, el desarrollo urbano local, por sobre el urbano macrorregional – nacional, todo esto azuzado por las tomas que abundaban en las principales ciudades del país y la inseguridad política y social que amenazaba la estabilidad e institucionalidad política.

políticas de desarrollo urbano que se pensaban y se implementaban tenían como propósito densificar mediante la edificación en altura en el centro y en las periferias para así evitar la excesiva expansión de la urbe y promover el crecimiento habitacional hacia el sector oriente de la ciudad, produciendo la mezcla social con el fin de minimizar la segregación espacial (Gross, 1991, p. 43).

Otro aspecto interesante de destacar en el paisaje urbano santiaguino de este periodo es la construcción de torres de vivienda. Estos edificios en altura, que fluctúan entre diez y veinte pisos creados en primera instancia para renovar algunos centros urbanos, densificando la población y permitiendo un uso abierto del espacio en la planta baja, van a ser símbolo de la modernidad, el progreso y el desarrollo urbano en la mayoría de las ciudades de la nación. De esta manera cada ciudad ansia tener una o mas torres en altura como forma de mostrar su “*elevado nivel de desarrollo*” (Instituto Geográfico Militar, 1985) .

En 1970 resultó electo Salvador Allende Gossens encabezando la llamada “*Unidad Popular*”, una coalición de partidos de izquierda que lograba el acceso al poder del socialismo mediante la vía electoral (Baño, 2003); su programa contemplaba políticas orientadas a la nacionalización de recursos naturales estratégicos, cogestión de empresas, profundización de la reforma agraria, construcción de viviendas populares, instalación de campamentos¹⁶⁶, desarrollo de obras públicas, entre otros aspectos.

¹⁶⁶ A fines de la década de 1960, la ocupación ilegal de terrenos evolucionó a la producción de los llamados “campamentos”, que constituyeron, junto a los “cordones industriales” un ente fundamental en la historia urbana de Santiago entre 1970 y 1973. El paso entre las tomas y los campamentos, a nuestro juicio, se explica por el alto nivel de politización que propició el gobierno precedente al promover el espíritu comunitario en los sectores populares, que coincidió con la proliferación de las comunidades eclesiales de base, representación partidaria en las poblaciones marginales, entre otros aspectos. Otro elemento distintivo de los campamentos fue la participación activa en la gestación y defensa de los pobladores de partidos de extrema izquierda de esta modalidad de satisfacción de necesidades habitacionales (Espinoza, 1988). Las demandas por la vivienda fueron capturadas y reinterpretadas por la mayor parte de las fuerzas políticas más que por el Estado, lo que derivó en una serie de estrategias formales e informales de diferentes actores para alcanzar el

Desde los inicios de este gobierno se implementaron iniciativas tendientes a la incorporación de los sectores postergados a los beneficios del desarrollo, redistribuir la riqueza y seguir con el proceso de estatización de los recursos naturales del país que se había iniciado desde 1964 con el gobierno de Frei Montalva. En lo concerniente al desarrollo urbano, éste se coordinó, sobre la base de una mixtura entre lo que institucionalmente había más intentos o esbozos de un modelo político de economía centralizada, con las políticas económicas mediante el trabajo conjunto entre ODEPLAN y la Dirección de Desarrollo Urbano a escala nacional. Así, el Estado intervenía directamente en la producción inmobiliaria y en el mercado de suelo urbano mediante la acción de organismos como la SERVIU y políticas tales como los Planes Seccionales, con el fin de empoderar a nuevos actores urbanos a los beneficios de la ciudad, tanto de viviendas pensadas en localizaciones cercanas a las fuentes de trabajo como de infraestructura sanitaria y de alumbrado eléctrico.

Las reformas sociales que se impulsaron produjeron un déficit fiscal que se intentó equilibrar mediante la emisión de papel moneda sin respaldo, con lo cual la inflación oficial llegó al 342% en 1973 (Vial, 1982), lo que afectó el desarrollo de infraestructura urbana en la ciudad de Santiago.

Pese a lo anterior, durante esta administración se estableció una cifra record en la producción de viviendas populares en Chile. Esta situación era parte de una serie de transformaciones urbanas formales e informales, planificadas o espontáneas, algunas de las cuales no se alcanzaron a cristalizar a consecuencia de la abrupta interrupción del régimen democrático que dio paso a la dictadura militar que gobernó el país hasta 1989.

Entre las intervenciones informales del espacio urbano entre 1970 y 1973 destacaban ocupaciones en terrenos baldíos ante los cuales el gobierno reaccionaba con políticas que procuraban auxiliar a los pobladores que el gobierno favorece a partir de programas

objetivo de la casa propia. Esto redundó en el aumento a una velocidad mayor que la de la política, de la superficie utilizada para fines habitacionales en la periferia, tanto como soluciones definitivas o en instalaciones precarias.

especiales de ayuda a los pobladores que participaban en tomas o en la promesa de construcción de viviendas en los espacios que eran ocupados. A esta forma de ocupación ilegal se sumaban las tomas que hacían pobladores de viviendas que estaban siendo construidas por el Estado o por particulares, lo que generó un ambiente de relativa inseguridad en el negocio inmobiliario, sobre todo en la capital (Vial, 1982).

La distribución geográfica de los templos como evidencia de la significación de las religiones en la población santiaguina durante el siglo XX (1930 – 1973)

La distribución geográfica de los templos en la ciudad de Santiago entre 1930 y 1973 debe ser analizada en función del contexto de transformaciones, contienda política y demandas sociales que caracterizaron al siglo XX. Durante la primera mitad del siglo XX se van sentando las bases de la configuración de una urbe plurirreligiosa moderna, en la cual los credos no católicos se visibilizaron tanto en los censos de población como en la construcción de edificaciones y en lógicas de emplazamiento.

Las religiones instaladas en la capital funcionaban en el período abordado como reflejo, medio y condición de existencia y reproducción, más que como superestructuras, cuestión que caracterizó al Santiago unirreligioso del siglo XIX. Aplicando la tesis de Geertz (2003) referida a la cultura, (ya que podemos considerar a la religión como una expresión de este tipo), diremos que la religión es también una estructura de significados y la acción política es el medio mediante el cual las estructuras de poder (tanto las vigentes o tradicionales como las emergentes) se manifiestan públicamente produciendo, reelaborando y circulando esos u otros significados, en función de sus propios paradigmas y apetencias (Geertz, 2003). Siguiendo este razonamiento, la religión en el siglo XX desempeñaba funciones como integradora (al otorgarle a los individuos de distintas clases espacios y símbolos de pertenencia), reguladora (ya que al presentarse en las dimensiones públicas y privadas de los sujetos actuaba como control social y discurso explicativo de la realidad) y de encuadramiento (los templos dibujaban a la ciudad, eran un recurso escritural que comunicaba “algo”) (Taillard, 1981; Mitchell, 2000). Dichas funciones se desarrollaban en un contexto en el cual desde el poder se elaboraba una continua reinterpretación de la cultura (Mitchell, 2000), teniendo como eje, la lucha entre individuos y colectividades afines a la iglesia católica y otras fuerzas que buscaban la laicización del Estado y de las instituciones.

Las relaciones entre religión y poder político se manifestaban material e inmaterialmente. Las iglesias levantaban templos impregnando al paisaje santiaguino de contenido religioso;

en el caso del catolicismo, los templos representaban un símbolo del poder de la clase dominante, eran tanto mecanismos regulatorios que controlaban significados como “*formas simbólicas espaciales*”¹⁶⁷ (White, 1943) coherentes con un modelo de Estado confesional que fue siendo reemplazado por otro laico, transformación que dio oportunidad de visibilizarse a otros grupos religiosos, sobre todo en la periferia.

En el marco de la ciudad de Santiago, desde el siglo XIX se había instalado un modelo de civilización parroquial, entendido como aquella “*en que el religioso estructuraba el conjunto de la vida, empezando por el tiempo y el espacio*” (Champion, 1997, p. 535) que se vio deformado por los procesos de industrialización y urbanización que tuvieron lugar en las principales ciudades de los países tras la crisis de 1929. Dichos procesos fueron acompañados por la secularización de la sociedad y de la ciudad (Cox, 1985), entendido éste como “*el proceso por el cual diversos ámbitos de la vida social son sustraídos a la dominación que la Iglesia venía ejerciendo sobre ellos*” (González - Carvajal, 1991, p. 97). Por ende, hay que analizar las transformaciones religiosas del siglo pasado, por ejemplo, para el caso de Chile, no como una consecuencia directa de la modernidad y/o modernización, sino como la germinación de sincretismos e inventivas que tradicionalmente la literatura ha asociado a los países no occidentales y que se asocian a la decadencia en la hegemonía de los discursos religiosos tradicionales (González - Carvajal, 1991).

A continuación analizaremos las relaciones que se dan entre la coyuntura sociohistórica descrita precedentemente con la distribución geográfica de los credos. Nos referiremos en primer términos a los evangélicos y en segundo lugar a los católicos, considerando que la

¹⁶⁷ Leslie White define este concepto como la expresión territorial del comportamiento humano, que siempre es simbólico; al respecto señala que “todo comportamiento simbólico es humano” (White, 1943, p. 435); las religiones son un acto cuyo contenido es esencialmente reproducido mediante símbolos, por cuanto las representaciones simbólicas de la “otra realidad” son en si mismas expresiones cargadas de sentidos dinámicos, abiertos, intercambiables y mutables, permanentemente sujetas a nuevas interpretaciones, aun cuando exista un código que se conciba en la colectividad que los imagina y construye como dogmático o indiscutible (Duncan & Sharp, 1993).

naturaleza política de las prácticas religiosas influyó en que la instalación de templos se relacionara con el contexto socio político que configuraba a la ciudad, la cual, como hemos visto, ya había dejado atrás su carácter provincial, conventual y unirreligiosa, para constituirse en una urbe plurirreligiosa que se apropiaba de su rol de centro político industrial y republicano.

La producción de espacialidad de los evangélicos a partir de la instalación de templos y prácticas rituales entre 1930 y 1973

La distribución socioespacial del fenómeno religioso obedecía a la diferenciación espacial ya mencionada que caracterizó a Santiago, en algunos sectores aminorada por las prácticas proselitistas de los grupos evangélicos, los cuales colonizaron a individuos previamente evangelizados por el catolicismo.

A partir de 1930 tendrá lugar un segundo momento en el desarrollo de la expresión territorial de los evangélicos en las ciudades más importantes de Chile, incluido Santiago. La separación entre iglesia y Estado en 1925 significó un aliciente para que los evangélicos pudiesen desarrollar sus prácticas proselitistas en un contexto de libertad religiosa. Lo anterior influyó en que creciera el número de evangélicos y consecuentemente la cantidad de templos al interior del espacio urbano; en Santiago, estos credos comenzaron a instalarse en la periferia urbana teniendo como uno de los motores de su expansión, difusión y crecimiento la fractalidad que los caracterizaba, especialmente a las denominaciones metodista pentecostales y pentecostales.

Esta localización se asociaba al impacto de sus doctrinas y prácticas rituales en el proletariado, especialmente entre los migrantes provenientes del agro chileno (Lalive d'Epinay, 2009) y a la fórmula de adquisición de terrenos baratos que cultivaron los pastores durante la primera mitad del siglo XX (Vidal, 2012). Respecto al primer punto, como veremos más adelante, las filas de evangélicos predicando y cantando melodías de letra simple y ritmos que rememoraban la música que se los migrantes escuchaban en el campo y a las procesiones católicas que habían desarrollado tanto ellos como sus antepasados. A esto se suma el hecho de que los evangélicos sustentaban su predicación en

las prácticas de sanación y en la emocionalidad, lo que posibilitó la penetración de su mensaje entre los sectores menos educados y más pobres de la ciudad. (Lalive d'Epinay, 2009) Respecto al segundo punto, los pastores que fueron surgiendo eran, en la mayoría de los casos, los encargados de administrar los recursos de la congregación. Según Vidal (2012), estos líderes adquirirían terrenos baratos, emplazados en la periferia, tanto para la iglesia como también para ellos mismos.

Estos credos movilizaron sus templos en función de las decisiones que los movimientos políticos, sociales o el Estado materializaban en materia de provisión de vivienda para el proletariado urbano; como ya se ha señalado en otras secciones del presente escrito, los templos evangélicos requerían menores condiciones para funcionar, lo cual permitió que las residencias de pastores que tradicionalmente pertenecían a los estratos más bajos de la sociedad y que por ende habitaban en la periferia, fueran también empleadas como templos, además de su uso como vivienda, taller (ya que los pastores desarrollaban actividades artesanales tales como relojería, refacción de calzado, venta de yerbas medicinales, sastrería, entre otros), o expendio de mercaderías (Vidal, 2012). Lo mismo se dio en el caso de conversos que tras comenzar su vida religiosa emprendieron la tarea de levantar y liderar su propia congregación. Este factor, al cual hemos denominado *fractalidad* del movimiento evangélico, sigue la localización de las viviendas generadas por los distintos gobiernos que ya analizamos en el presente capítulo.

Una vez que se gestó la instalación de los credos evangélicos especialmente en la periferia urbana, se emplazaron templos protestantes en los sectores de mayor presencia de inmigrantes o donde su misión lo exigía, se configuró una ciudad plurirreligiosa, especialmente en aquellos municipios de ingresos medios y bajos, por cuanto la presencia católica era visible en la mayor parte de la ciudad. La diversidad de templos era una expresión más de una sociedad en la que además de lo religioso, se estaban gestando proyectos políticos, sociales y económicos de distinto foco y signo (Vial, 1982).

La fractalidad de las congregaciones evangélicas como mecanismo de difusión espacial de los templos

Como ya señalamos, los grupos evangélicos, especialmente los pentecostales, se instalaron originalmente en la periferia santiaguina, en los barrios obreros industriales de Santiago desde la primera década del siglo XX en adelante (Vidal, Entender el templo pentecostal. Elementos, fundamentos, significados, 2012). Fue en estos sectores donde los misioneros extranjeros o nacionales comenzaron la tarea de reunir adeptos, vender biblias y levantar templos (Lalivé d'Epinay, 2009).

La mayor parte de los templos se edificaron una vez que se logró mantener constante el número de miembros de una congregación; desde esta situación germinal, la congregación iba creciendo y muchas veces el crecimiento en número implicaba mejoras en la construcción y/o ampliación del espacio destinado a reuniones y cultos (Bloch - Hoell, 1964).

Un proceso frecuente en la mayoría de las congregaciones metodista – pentecostales, pentecostales y en algunas iglesias evangélicas tradicionales ha sido definido por Vidal (2012) como fractalidad. Según Vidal (2012), se trataría de un proceso inevitable en los credos de vertiente protestante¹⁶⁸, ya que “la división o fractura sería la característica más reiteradamente destacada del pentecostalismo, entendido como un movimiento de enorme atomización, por parte de diversos actores y muchos observadores externos, llegando incluso a sugerir que la separación es un estigma del pentecostalismo” (Vidal, Entender el templo pentecostal. Elementos, fundamentos, significados, 2012, p. 81). Este autor sustenta la tesis de que la fractalidad es una característica esencial de todo el cristianismo, evidenciada en la cantidad de confesiones religiosas que se han producido a lo largo de su

¹⁶⁸ A diferencia de nuestro planteamiento, este autor aglutina a todas las religiones evangélicas y a las confesiones protestantes en una sola categoría, ya que corresponderían a creencias cristianas que disienten en aspectos más o menos similares con el catolicismo y que sustentan la fe en el ejercicio de la libertad individual y del libre albedrío.

historia (Vidal, Entender el templo pentecostal. Elementos, fundamentos, significados, 2012).

En términos espaciales, nosotros asociamos la fractalidad a un proceso de división forzada por un conflicto o como resultado de la visión proselitista del credo, de una congregación en grupos más pequeños, generalmente liderados por un miembro del grupo o un pastor. El grupo saliente puede mantener los mismos principios, doctrinas y liturgia de la congregación original o adoptar otros¹⁶⁹. Este proceso explica en gran medida, la velocidad y las lógicas con la cual se difundieron espacialmente las congregaciones evangélicas en el espacio santiaguino, especialmente los credos tradicionales, metodistas pentecostales y pentecostales, desde principios del siglo XX hasta nuestros días. El efecto en la ciudad es la aparición de distintos lugares para el culto que pueden presentar algunas de las siguientes peculiaridades: (1) la institucionalización del credo¹⁷⁰; (2) que los grupos que salen de las congregaciones se mantengan unidos al lugar de culto desde el cual emergió, a pesar de que la salida se haya producido en el contexto de un conflicto; (3) actuar como una unidad

¹⁶⁹ La producción de disenso al interior de las congregaciones es una de las causas más comunes de la separación de grupos; otra causa es la producción de nuevos liderazgos que compiten con los pre existentes a un nivel tal que la solución más plausible para que ambos grupos funcionen es la división. En términos del emplazamiento, al ocurrir una división, o como un modo de comenzar la predicación de las religiones evangélicas en algún sector de la ciudad, los requisitos para la instalación de los templos son exigüos, reemplazándose la consagración física de un espacio por la de la vida de los feligreses; por ello, se pueden instalar templos en casas, fábricas, gimnasios, juntas de vecino; incluso se pueden ocupar espacios al aire libre, carpas, sin ningún tipo de protocolo previo, más que la oración de consagración (que puede tener un rito asociado). Respecto al desplazamiento, es el evangélico el que se introduce en el mundo, generando un estilo de predicación sustentado en la presencia de modo visible de feligreses en las calles.

¹⁷⁰ Respecto a la unidad con el origen, entre 1920 y 1973 la mayor parte de los credos evangélicos tradicionales más los metodistas pentecostales y pentecostales se institucionalizaron constituyendo fórmulas de coordinación y centralización entre las congregaciones y en algunos casos, manteniéndose ligadas (por ejemplo, económicamente) con las iglesias de los países que habían apoyado la formación de sus movimientos en Chile. Pese a este proceso de institucionalización, se produjeron importantes fractalidades que originaron incluso denominaciones competitivas.

separada de la iglesia madre, pero manteniendo la identidad de origen, defendiendo así su especificidad y también elementos de diferencia¹⁷¹; (4) diferenciarse completamente, buscando hacerse modelo para otros y formar nuevas congregaciones.

Algunas congregaciones produjeron una red de templos en los casos en que la instalación de las iglesias evangélicas se debió al esfuerzo de misioneros nacionales o extranjeros y liderazgos que lograron difundir sus ideas, afirmar congregaciones y construir templos en distintos sectores de la periferia santiaguina. Generalmente la red parte de un templo central, el primero que se fundó; en la medida que las congregaciones crecieron, se fueron fundando otros templos, ya sea como resultado del proselitismo o cuando los hijos de los primeros miembros crecieron y se trasladaron a otros sectores de la urbe. En este caso, las nuevas edificaciones mantienen cierta conectividad con la iglesia madre, reflejada en aspectos tales como la estética, prácticas rituales, doctrinas y patrones jerárquicos.

A consecuencia de las erradicaciones, el crecimiento desordenado de la ciudad la segregación socio – espacial, el déficit en infraestructura de bienes y servicios, entre ellos los religiosos, los credos que podían amoldarse a las nuevas demandas fueron las iglesias evangélicas, neo pentecostales y sectas del siglo XX (mormones y Testigos de Jehová), cuyas jerarquías eran más dúctiles para acompañar a los habitantes de las erradicaciones y de los espacios que se habían constituidos desde la visión neoliberal.

En el caso de las congregaciones neo pentecostales y algunas pentecostales, además de constituirse en redes, se presentaban como unidades que ocuparon edificios construidos

¹⁷¹ En alguna medida, cuando la predicación tiene éxito y se logra captar una masa crítica de nuevos fieles se dan las condiciones para levantar un templo. En algunos casos, existen pasos previos, como trabajar primero en un lugar para levantar una iglesia después. Esta tendencia se ha incrementado en algunas denominaciones evangélicas a contar de la década de los noventa del siglo XX en el llamado sistema de células, mediante el cual las iglesias desarrollan la mayor parte de sus actividades con un objetivo misional, en casas de los miembros o en lugares preparados para sus ceremonias proselitistas.

para otros fines, como por ejemplo, residencias, locales comerciales, cines, gimnasios, fábricas, talleres. Por lo anterior, cuando se dividían, tendían a emplazarse en edificaciones del mismo tipo de la congregación original o en aquellos espacios cuyo arriendo o propiedad podían financiar.

Ambas modalidades influyeron en la localización de templos en sectores cuyos suelos tenían bajos precios, dada la extracción social de los miembros de estas iglesias. Lo anterior explica el hecho de que la fractalidad reprodujo templos en sectores del mismo perfil socioeconómico, más que difundir la religión en toda la ciudad. El criterio de utilizar suelos baratos para levantar templos significó que estos se emplazaran en los límites de la ciudad durante la primera mitad del siglo XX. Posteriormente la expansión de la ciudad encerraría a las iglesias y acercaría a miembros potenciales a los lugares de culto precedentes.

Estos programas de radicación resultaron, en alguna medida, funestos para los credos evangélicos que se habían instalado en los sectores más pobres de la ciudad, aun cuando no variaron las grandes tendencias que se venían registrando en materia de distribución de credos, las que se mantuvieron inclusive en el segundo período que describiremos más adelante.

Las iglesias evangélicas, especialmente las metodistas pentecostales y todas sus posteriores ramificaciones, funcionaban en sectores periféricos bajo la misma lógica de las residencias. Es más, muchos templos eran a su vez residencias de la población que habitaba en los campamentos que fueron erradicados. Dada la situación de permanencia en el tiempo, algunas iglesias habían recibido como donación o concesión municipal el terreno que ocupaban. Al producirse el traslado de sus feligreses las dependencias de la iglesia no siempre tenían un espacio en donde instalarse en su nuevo destino. Nuevamente la planificación desatendía a los templos y ello generaba como consecuencia que los líderes resistían el proceso o buscaban la donación de espacios para seguir practicando sus cultos. Cuando no fue posible, la congregación se debilitó y desapareció. En otros casos, cuando la iglesia estaba emplazada en una vivienda y los familiares eran trasladados a departamentos o construcciones colectivas con un alto nivel de concentración y hacinamiento, se produjo

o una simbiosis estructural entre el lugar de culto y los vecinos que permitían su funcionamiento o conflicto, ya sea por la afluencia de público o por los ruidos asociados a los ritos. Mención especial merece el hecho de que en algunas circunstancias el proceso de radicación mezcló familias de diversos sectores lo cual afectó el número de participantes en las congregaciones y en determinadas situaciones los enfrentó con bolsones de delincuencia y narcotráfico.

Al polarizado escenario político entre 1959 y 1973, se le sumaba un catolicismo dividido tanto por la cuestión ideológica como por los alcances del Concilio Vaticano II, un mundo evangélico que se fragmentaba permanentemente entre distintas facciones a causa de las “revoluciones carismáticas” (Bloch - Hoell, 1964) que enfrentaban las iglesias de segunda y tercera generación en Chile y el resto del mundo (Valenzuela R, 1968; Martín, 1990; Stoll, 1990; Lalive d'Epinay, 2009; Vidal, 2012). Estos procesos incrementaron la presencia de las facciones disgregadas de los evangélicos en los sectores nuevos de la ciudad e inhibieron la acción evangelizadora (expresada en la construcción de templos) de la iglesia católica, que si estaba presente en otros términos asociados a la generación de organizaciones sociales de base, educación, promoción y ayuda social. Nos detendremos a continuación en la irrupción carismática.

Los pentecostales y neo pentecostales se toman la ciudad: reciclaje urbano bajo la forma de una nueva espiritualidad (1970 – 1991)

Entre los setenta y parte de los ochenta, período en el cual se aplican en el Tercer Mundo economías neoliberales abiertas en el marco de dictaduras, surgen integristos y fundamentalismos tanto en el Primer como en el Tercer Mundo y al mismo tiempo creencias de carácter individualista, amoldadas al gusto e interés de los feligreses y con una teología bastante flexible y relativa, especialmente en Estados Unidos, Europa y Latinoamérica (Champion, 1997). Esta situación coincide con la metropolización y con la construcción de sociedades en donde aumenta de manera considerable la riqueza y la desigualdad. La sumatoria de estos procesos devienen en el incremento de la secularización y de expresiones del relativismo religioso, tales como diversas corrientes carismáticas que abundan especialmente en las clases sociales medias bajas y bajas.

La mística, como opción formal o semi formal está presente en todas las religiones monoteístas del mundo, incluido el cristianismo, donde se manifestó desde antes de su institucionalización (Veltz, *Le nouveau monde industriel*, 2000) y que se mantuvo como opción de vida religiosa durante todos los estadios de su evolución (Graef, 1970).

En el cristianismo del siglo XX se expresó tanto en corrientes carismáticas al interior del catolicismo¹⁷², en el protestantismo y en las congregaciones evangélicas; en estos grupos emergieron como facciones independientes bajo la denominación de pentecostales¹⁷³ primero y neo pentecostales después¹⁷⁴ (Martín, 1990; Corbin, 2008). Estos grupos satisficieron las demandas espirituales de un proletariado sometido a un modelo económico que pauperizó a los sectores más desposeídos de la población, lo cual explica su incremento en los sectores populares (Kepel, 2005).

Lo anterior se comparece con los planteamientos de Gilles Kepel (2005), referidos a los distintos tipos de extremismo religioso, entre los que nosotros incluimos a los grupos evangélicos, pentecostales y neo pentecostales¹⁷⁵, se localizaron durante el siglo XX en las

¹⁷² El catolicismo vitalizó su presencia en las periferias urbanas durante el siglo XX, siendo la irrupción de algunos grupos carismáticos en las congregaciones de los sectores populares uno de los factores que explican esta situación durante el período de estudio. Esta vía propuso a los feligreses una religión sustentada a la emocionalidad que ayudaba a aminorar el conflicto de algunos sectores de la sociedad con la dictadura. Junto a esta faceta, aportaron diversas acciones orientadas a la ayuda y a la protección social.

¹⁷³ Con respecto a las corrientes pentecostales, estos grupos fundaron templos y denominaciones a partir de divisiones que afectaron a las congregaciones metodistas pentecostales de las ciudades más importantes del país desde la segunda década del siglo XX (Lagos & Chacón, 1987).

¹⁷⁴ Los neo pentecostales comenzaron a hacerse notorios a partir de los 80's del siglo XX (Mansilla, 2007), conformando congregaciones que contaban con un sistema organizacional encabezado por un líder que constituye una estructura eclesiástica denominacional local a escala municipal o urbana sobre la base de un aparato doctrinal novedoso, rupturista, básico y emocional (Fediakova, 2004; Lagos, 1987).

¹⁷⁵ Sostenemos que los grupos consignados son fundamentalistas cuando asignan a la Biblia como la única regla de fe y práctica, cuya lectura no podía ser sometida a ninguna forma de análisis ni interpretación, sino

“no ciudades” (Kepel, 2005), entendidas estas como espacios donde no llegó el desarrollo y que estaba habitado por una población joven, analfabeta y/o poco formada en todo, especialmente en temas religiosos, con algún nivel de desarraigo de su cultura originaria (sociedades en transformación), con familias fragmentadas y con una visión pesimista acerca del futuro a consecuencia de su exclusión en los logros del crecimiento en los respectivos países que las albergan.

Sostiene el autor que estos espacios presentes en la mayor parte del Tercer Mundo se mantuvieron junto a las utopías histórico terrenales que buscaban la producción de sociedades más justas y felices desligadas de todo fundamento divino y que posibilitaron “la edificación del socialismo en el Este y el nacimiento de la sociedad de consumo en el oeste” (Kepel, 2005, p. 31), otras corrientes que se mantuvieron a la sombra de los procesos que apuntaban a la generación de sociedades ateas o seculares y que se desarrollaron en sectores donde se debilitaron las solidaridades familiares, formas específicas de educación y cultura; (por ejemplo, aquellos poblados por migrantes del campo que se resignifican en un nuevo espacio de alteridad).

En estos espacios de “no ciudad” (ya que no son cuna de ninguna fuente de poder social, sino que reactivos a las producciones y dispositivos de las formas de poder), el poder religioso aparece como un recurso accesible y es ejercido por tipos de liderazgos sustentados en la emocionalidad; estos individuos, que pueden pertenecer o no al tipo de sociedades que colonizan, invierten gran parte de su tiempo y energía en el desarrollo de métodos efectivos de concientización, evangelización y desarrollo de reuniones (Kepel, 2005, pp. 20 - 22).

Estos liderazgos, siguiendo a Henri Tincq, generan tres tipos de rupturas (a las cuales nosotros agregaremos una cuarta): contra la modernidad, “percibida como ajena a Dios y a toda trascendencia...(SIC)... se identifica con el imperio de la razón única, la laicidad o la corrupción y la enajenación” (Tincq H. , 1997, p. 531); contra la ideología materialista de

que sus enseñanzas y disposiciones debían ser recogidas literalmente.

Occidente y uno de sus subproductos, la trilogía estado – nación – partido; “¿cómo podría ser escuchado un discurso como ése por masas de adolescentes desarraigados, apartados de sus solidaridades tradicionales para ir a aglutinarse en los barrios populares de las grandes aglomeraciones en donde no encuentran más que el desempleo como remedio a su dolor de vivir?” (Tincq H. , 1997, p. 532) “Cometeríamos un error si pasáramos por alto que el desprecio por las certezas seculares y por las grandes “iglesias” o corrientes religiosas institucionalizadas ha dado origen a una especie de “nebulosa místico – esotérica”.... (SIC).. que golpea a nuestras sociedades y hace retroceder cada vez más la fronteras del campo religioso contemporáneo” (Tincq H. , 1997, p. 533); contra las formas que intentan disolver “las identidades primarias, las solidaridades de base, las referencias nacionales e individuales” (Tincq H. , 1997, p. 533).

Agregamos a estas una cuarta ruptura, la desestructuración de antiguas formas de instalación del hecho religioso, que no sólo se explica a la luz de la evolución de las prácticas religiosas (Sepúlveda, 1987), sino que se deben también a estrategias de control social aplicadas por la dictadura militar desde mediados de la década de 1970, cuando el canal estatal de televisión, (que era el que tenía una mayor cobertura territorial y que incluso en muchos sectores del país, era la única señal de televisión que se recibía) comenzó a emitir programas de tele evangelistas. Esta forma de proselitismo fue rápidamente replicado en las emisoras de amplitud modulada, cuyas premuras económicas asociadas a la censura política y al cambio en la mentalidad de las poblaciones, las convirtieron en un recurso accesible para las empobrecidas congregaciones que pudieron sacar al aire sus prácticas evangelísticas.

El modelo de difusión que ocupaba los medios de comunicación masiva incrementó las oportunidades de nuevas congregaciones que se instalaban provenientes del extranjero (pentecostales y neo pentecostales orientados hacia los sectores medios) (Sepúlveda, 1987) o a grupos que se descolgaban de las iglesias existentes. Ya no era necesario asistir periódicamente a una iglesia, se podía asistir a una “fiesta masiva”, a un evangelismo a la carta.

Las transformaciones de la ciudad impulsadas por la dictadura y la pauperización de las condiciones de vida del proletariado urbano, derivaron en que los cultos evangélicos, al no tener otras modalidades de financiamiento que las que sus miembros podían procurar, nombraran como pastores o líderes espirituales a uno de los suyos, sin mayor formación teológica o académica y que funcionaran en espacios compartidos con otros usos, hasta que los ingresos de la congregación permitían la instalación de un edificio para sus cultos.

La presencia de pequeños templos en las poblaciones marginales de la ciudad se hizo un fenómeno frecuente en la segunda mitad del siglo XX, hasta que se lograba un número de feligreses que al entregar su aporte económico permitían la edificación de un templo o la adquisición de una propiedad para fines rituales. Los movimientos neo pentecostales, por su parte, compraban y adaptaban edificios de distinta naturaleza para el uso del culto privilegiando la ubicación en áreas de alta concurrencia peatonal, en sectores deteriorados de la ciudad o en barrios rojos (esto último, por ejemplo, en Concepción, VIII Región del Bío – Bío).

Por ende, una diferencia sustancial en el emplazamiento entre los grupos neo pentecostales y pentecostales se encuentra en el hecho de que los pentecostales se han instalado en los barrios populares y/o marginales de Santiago, ocupando residencias particulares hasta que su crecimiento les permite adquirir terrenos para construir templos de mejor calidad y los neo pentecostales en cambio, se localizan en municipios cercanos al centro de Santiago o allí mismo.

En lo concerniente al impacto espacial de este proceso, que podríamos denominar como “secularización filo moderna de las iglesias tradicionales”, se difunden espacialmente, desprovistos de todo significado, los símbolos del cristianismo y su reemplazo en edificios, “marcas territoriales”, conductas grupales y formas de vida (Champion, 1997; Cosgrove, 1998; Dewsbury, 2009; Graça, 2008; Gökariksel B. , 2009; Henn, 2008/09; Holloway, 2006; Howe, 2009; Noble, 2005; Trevor - Roper, 1988) y la generación de anillos pentecostales que tienden a satisfacer las necesidades espirituales de los sectores sociales más castigados

por las corrientes neoliberales implementadas por los distintos Estados (Bothner, 1994; Berger, 2005; Dewsbury, 2009; Fontaine A, 1991; Hidalgo R. F., 2008; Hinzpeter, 1999).

Las transformaciones del catolicismo y sus efectos sobre la distribución de templos y parroquias entre 1930 y 1973

Para comprender los cambios que se fueron dando en el catolicismo desde 1930 hasta 1973, se hace necesario reiterar cuestiones que hemos abordado anteriormente. Una de ellas es que desde la fundación de la iglesia católica, la instalación de templos ha tenido como norma su ubicación en los sectores donde se concentraba la población¹⁷⁶ (Comblin & Calvo, 1972); este criterio no se aplicó a los monasterios o conventos europeos o americanos, que en algunos casos huyeron de los conglomerados urbanos para que la urbe no interrumpiera el normal desarrollo de las actividades espirituales (Romero J. L., 2004). Otro tema ya tratado alude al hecho de que desde 1891 se hicieron notorias, a propósito del conocimiento en Chile de los dictados de la Rerum Novarum, algunas tensiones estructurales al interior del catolicismo; una parte importante de la elite santiaguina mantenía una postura conservadora en materia de la relaciones entre los dictados de la religión y la vida pública, los negocios o la política. Privilegiaban la unidad entre iglesia y

¹⁷⁶ El catolicismo que se instaló en América siguió las directrices de un modelo de conquista que concibió a las ciudades como punta de lanza del avance territorial, lo cual produjo un patrón de templos relacionado con la gravitación de la ciudad con respecto al sistema territorial del cual formaba parte, de manera que la ciudad más importante de cada trozo del territorio hispánico en América tenía también al templo de mayor magnitud (Romero J. L., 2004). Este modelo se mantuvo tras la emancipación y se reforzó a partir de la constitución de obispados y arzobispados en los siglos XIX y XX (Sánchez, 2013). En la medida que en una parroquia no eran atendidas las necesidades espirituales de su feligresía, se fundaban en el mismo territorio una o más capillas considerando la magnitud de la población que debía ser atendida y la disponibilidad de párrocos (Silva L. E., 2013). Como vimos, también se dio el caso de que al avanzar la ciudad hacia la periferia rural, fue absorbiendo algunos templos que habían sido construidos para uso de los hacendados y sus familias, que pasaron a ser utilizados por las nuevas familias que se instalaban a sus alrededores.

Estado, pertenecían al Partido Conservador¹⁷⁷ y disputaban con un conjunto de corrientes que buscaban la laicización del Estado y de las costumbres.

A las situaciones descritas debemos agregar el hecho de que a contar de la separación entre iglesia y Estado (1925), la iglesia se verá obligada a fundar templos con fondos propios. Para ello, el aporte de la elite era indispensable para el desarrollo de infraestructura, tanto templos como colegios y obras de beneficencia. Los colegios confesionales se fueron convirtiendo en una especie de punta de lanza (y también de reemplazo) para la conformación de la espacialidad católica, rompiendo el molde de civilización parroquial¹⁷⁸ (parroquia como territorio, dependiente de un párroco que vive y oficia misa en un templo) que se había venido dando (Gallardo, 2013). Los colegios confesionales, fundados por la iglesia o por instituciones filo católicas financiadas por la clase dirigente, se comportaron como formas espaciales simbólicas, dispositivos de reproducción del ideario religioso - político – social – económico del catolicismo en las nuevas áreas sociales que se venían produciendo en la ciudad, siendo una prolongación de la presencia del catolicismo en algunos sectores desprovistos de la cantidad suficiente de templos.

¹⁷⁷ El partido Conservador se mantuvo fiel a los principios de la iglesia y siguió defendiendo su presencia en la esfera pública y privada, a pesar de que en 1925 se había decretado la separación definitiva de la iglesia con el Estado en Chile. El apego a los valores tradicionales contribuyó a la concentración en un foco elitico de la sociedad chilena del conservadurismo político – económico – religioso, expresado en que el hecho de que las familias más pudientes tenían algunos de sus miembros en el sacerdocio o en otro ministerio de la iglesia católica, donaban terrenos, aportaban económicamente a la iglesia, cofinanciaban (o financiaban) templos, participaban en algunos movimientos, fundaban colegios (o inscribían a sus hijos en colegios confesionales) o aportaban capital para el desarrollo de obras pías.

¹⁷⁸ Conviene señalar que la parroquia es una unidad territorial, un espacio concreto que es atendido por un sacerdote (párroco); al templo en el cual reside el clérigo se le llama de la misma manera que al territorio. El clérigo atiende las necesidades espirituales y sacramentales de quienes habitan su jurisdicción; por esta razón es que todo ser humano, según la doctrina católica, nace en una parroquia (territorio) y está, por lo menos formalmente, a cargo de un párroco (Gallardo, 2013).

Algunos componentes de los sectores medios, sumados a algunos sectores católicos de la elite y del proletariado, se expresaron además, políticamente¹⁷⁹; se trataba de individuos y agrupaciones que propugnaban un mayor compromiso y participación en las soluciones para la “*cuestión social*”, amparándose en el magisterio de la iglesia católica explicitado en la “*Rerum Novarum*” y en corrientes de pensamiento social cristiano provenientes de Europa (Vial, 1997). Estos individuos o grupos mantuvieron su fe, pero dieron origen a nuevas formas de expresión política, como la Falange y la Democracia Cristiana (Vial, 1982) y a programas de oferta inmobiliaria de corte corporativista, manteniéndose en el asistencialismo con el que habían actuado los católicos durante gran parte de la segunda mitad del siglo XIX (Hidalgo, 2005).

El cuadro 7 muestra la fundación de templos entre 1930 y 1960.

Cuadro 7: Templos santiaguinos fundados entre 1930 – 1960

Nombre del templo	Año de Fundación	Municipio
Nuestra Señora Asilo Del Carmen	1930	Conchalí
Santa Rosa De Lima, Lo Barnechea	1930	Puente Alto
La Anunciación	1931	Vitacura
Nuestra Señora Del Carmen, Quilicura	1931	Las Condes
Santo Cura De Ars	1931	Las Condes
Milagroso Niño Jesús De Praga	1932	Quinta Normal
El Divino Redentor	1933	San Ramón

¹⁷⁹ Estos grupos, además, fueron colonizados por distintos movimientos que comenzaron a expresarse en la capital; todo lo anterior redundó en una profusión de la oferta católica al interior de la urbe. Al respecto, presentamos el cuadro 7, que especifica los templos católicos fundados durante el siglo XX desde 1930 hasta el Concilio Vaticano II (1960); la mayor parte de estos templos se construyeron en parroquias cuyo crecimiento demográfico hacía insuficiente la cobertura preexistente.

Continuación Cuadro 7

Nombre del templo	Año de Fundación	Municipio
Santa Teresa Del Niño Jesús	1935	Huechuraba
San Bruno	1937	La Cisterna
San Joaquín	1939	Quinta Normal
Nuestra Señora De Las Mercedes, Los Castaños	1941	Ñuñoa
San Vicente De Paul	1941	Puente Alto
Santa Bernardita	1941	Providencia
Espíritu Santo	1942	Quinta Normal
Nuestra Señora De La Merced, El Salto	1942	Recoleta
Nuestra Señora De Los Ángeles	1943	La Reina
Nuestra Señora Del Buen Consejo	1943	Lampa
San Juan De Dios	1943	Maipú
Santa Elena	1943	Ñuñoa
Jesús Obrero	1944	Quilicura
Sagrado Corazón De Jesús, Providencia	1945	Til-Til
Nuestra Señora De Montserrat	1946	Pedro Aguirre Cerda
La Natividad Del Señor	1946	Conchalí
San Bruno	1937	La Cisterna
San Joaquín	1939	Quinta Normal
Nuestra Señora De Las Mercedes, Los Castaños	1941	Ñuñoa
San Vicente De Paul	1941	Puente Alto
Santa Bernardita	1941	Providencia
Espíritu Santo	1942	Quinta Normal
Nuestra Señora De La Merced, El Salto	1942	Recoleta

Continuación Cuadro 7

Nombre del templo	Año de Fundación	Municipio
Nuestra Señora De Los Ángeles	1943	La Reina
Nuestra Señora Del Buen Consejo	1943	Lampa
San Juan De Dios	1943	Maipú
Santa Elena	1943	Ñuñoa
Jesús Obrero	1944	Quilicura
Sagrado Corazón De Jesús, Providencia	1945	Til-Til
Nuestra Señora De Montserrat	1946	Pedro Aguirre Cerda
La Natividad Del Señor	1946	Conchalí
San Cayetano	1946	Santiago
Cristo Rey	1947	Independencia
El Buen Pastor	1947	Independencia
Nuestra Señora De Guadalupe	1947	Pedro Aguirre Cerda
Nuestra Señora Del Monte Carmelo	1947	La Reina
San Francisco De Asís	1947	Ñuñoa
Santa María Magdalena	1947	Santiago
San José, Patrono De La Iglesia	1948	San Miguel
Capilla San Felipe De Jesús	1948	Providencia
Santa Clara	1948	Recoleta
Cristo Crucificado	1949	Santiago
El Transito De San José	1949	San Ramón
Nuestra Señora De Fátima	1949	Santiago
Nuestra Señora De La Medalla Milagrosa	1949	San Miguel

Continuación Cuadro 7

Nombre del templo	Año de Fundación	Municipio
Nuestra Señora Del Carmen, El Salto	1949	Ñuñoa
Nuestra Señora Del Perpetuo Socorro	1949	La Reina
San Juan Bosco	1949	San Joaquín
San Roque	1949	El Bosque
Santa Gema Galgani	1949	Providencia
San Luis Gonzaga	1950	Conchalí
San José Benito Cottolengo	1951	La Pintana
Santa Rita	1952	Santiago
Inmaculada Concepción, Vitacura	1953	La Cisterna
San Andrés	1953	Santiago Centro
San Carlos Borromeo	1953	La Florida
San Diego De Alcalá	1953	Providencia
San Luis Rey	1953	Cerrillos
María Auxiliadora	1954	La Florida
Sagrada Familia, Prov.	1954	Lo Prado
San Pío X	1954	Santiago
Santa Marta	1954	La Granja
Cristo Nuestro Redentor	1955	Santiago
Nuestra Señora De Los Parrales	1955	Renca
Nuestra Señora Del Rosario	1955	Cerrillos
San Vicente Ferrer	1955	San José de Maipo

Continuación Cuadro 7

Nombre del templo	Año de Fundación	Municipio
Santos Ángeles Custodios	1955	Lo Espejo
La Resurrección Del Señor	1956	Quinta Normal
San Patricio	1956	P. Aguirre Cerda
San Pedro de Las Condes	1956	La Reina
San Francisco De Sales, Providencia	1957	La Cisterna
Santa Cristina	1957	Cerrillos
San Gregorio	1959	Vitacura
San José Obrero	1959	Santiago
San Juan Bautista	1960	Santiago
Santo Toribio Mogrovejo	1960	Pedro Aguirre Cerda

Fuente: elaboración propia a partir de información del Arzobispado de Santiago

De acuerdo a los datos contenidos en el cuadro 7 podemos destacar al período 1930 – 1960 como el más prolífico en la construcción de templos, (el 30 % del total de templos santiaguinos se levantaron durante dicho período¹⁸⁰), lo cual se relaciona con el criterio católico de instalar templos “*donde está la gente*” y precisamente corresponde al período con mayores niveles de crecimiento de la población de Santiago.

¹⁸⁰ Entre 1541 y 1930 se fundó el 35% del total de templos de la ciudad; vale decir, el período en el que Santiago fue una ciudad cerrada, conventual, unirreligiosa, no se instalaron edificaciones de manera significativa. De hecho, entre 1541 y 1820, sólo se había levantado el 4% del total de templos existentes; se podría pensar que muchos templos han sido destruidos por sismos u otros tipos de desastres naturales, pero lo más común (salvo en el caso del incendio del templo mayor de la Compañía de Jesús) era que se volvieran a levantarlos templos que habían sido destruidos. Entre 1891 y 1930 se levantó sólo un 17% del total de templos.

Analizando la distribución espacial de los templos, se observa la transversalidad del credo católico, que se instala entre 1930 y 1960 en la mayor parte de los municipios de la capital de Chile; los años de fundación sugieren que este credo fue acompañando a las clases sociales en sus derroteros de apropiación del espacio urbano.

A diferencia de los evangélicos, la distribución geográfica de las edificaciones católicas que muestra el cuadro 7 respondió a un proceso donde la instalación de templos que seguía a los nuevos sectores que se iban poblando, lo que se explica tanto en el hecho de que cada ciudadano del mundo es adscrito a una unidad territorial católica (parroquia) desde su nacimiento a la cual si procede, se le provee del clero necesario para que funcione adecuadamente (Gallardo, 2013). Cuando el clérigo y los recursos con que cuenta un templo no eran suficientes para la población que debe servir, se fundaban nuevos templos (capillas) que dependían de aquel que estaba instalado primero. Por lo tanto, fue común que al interior de una parroquia (el territorio) existiesen varios templos (parroquias, capillas), siendo la parroquia la unidad territorial que acogía, para la administración de los sacramentos, a un monto de población determinado (Gallardo, 2013) y si este monto crecía, se fue haciendo necesario la fundación de nuevos templos al interior de unidades territoriales que se fueron poblando con distinta magnitud y ritmo.

En 1960 tuvieron lugar dos hitos que explican la distribución geográfica de los templos y el número de edificios que se construyeron a partir de dicho año. El primero, de carácter local, la determinación de 1960 como un año de énfasis evangelístico para Santiago (Gallardo, 2013) y el segundo, externo, la ocurrencia del Concilio Vaticano II, que tuvo un alto impacto entre los católicos del Tercer Mundo (Barrios, 1987). Nos referiremos a continuación al concilio ya que redefinió a la iglesia y a las prácticas del rito, e influyó en las consideraciones que existían acerca de los templos y sus relaciones con el entorno. Por esta razón nos detendremos en algunos aspectos relevantes de sus disposiciones y acuerdos que influyeron en la espacialidad del catolicismo en el mundo y en Chile.

El Concilio Vaticano II, inspirador y guía de criterios de instalación de templos de un catolicismo que se repensaba en su espacialidad

Postulamos que el mundo católico debió, en función de los mandatos y acuerdos del Concilio Vaticano II, reestructurarse espacialmente. Aun cuando acompañó a las masas de migrantes que generaba e incrementaba el anillo de suburbios de Santiago, no colonizó de un modo significativo aquellos espacios que se iban generando por la dinámica económico – social que experimentaban países como el nuestro. Sin embargo, cristaliza un proceso que venía dándose desde comienzos del siglo XX, la proliferación de los otros credos en el dibujo urbano, asociado probablemente a las menores exigencias que tienen los credos no católicos para localizarse en función de sus objetivos proselitistas.

Como ocurrió a propósito de la Rerum Novarum, se venían dando algunos procesos previos en la iglesia chilena que se vieron reforzados por las directrices conciliares¹⁸¹. Este concilio fue convocado por el Papa Juan XXIII el 25 de enero de 1959. Se trataba de un llamado a todos los católicos del mundo para la celebración de un concilio de diálogo, apertura, reconciliación y unidad, lo cual generó muchas expectativas entre los feligreses del mundo desafiados por procesos tales como descolonización, explosión demográfica, industrialización, subdesarrollo, pobreza, inequidad distributiva, marginalidad, crecimiento de las ciudades, pobreza rural (Chinnici, 2012). Se creía que el acto conciliar sería el ajuste que algunos miembros de la iglesia habían reclamado por mucho tiempo entre los ámbitos de la fe y las problemáticas sociales, económicas y políticas que enfrentaban cotidianamente en sus distintos contextos; además, se percibía como una estrategia “*desde arriba*” con la cual

¹⁸¹ Como por ejemplo, la convocatoria que hizo en 1960 el arzobispado de Santiago para analizar e incrementar el trabajo de misiones en la ciudad, que derivó en la instalación de capillas en sectores donde la ciudad se estaba densificando y expandiendo (Gallardo, 2013). Aportaron al emplazamiento de nuevos edificios religiosos que fuesen coherentes con el crecimiento que estaba alcanzando la ciudad en la segunda mitad del siglo XX, las iniciativas que adoptaron en este sentido tanto el cardenal José María Caro como su sucesor, Raúl Silva Henríquez (Silva L. E., 2013), quienes dirigieron un trabajo de ocupación de nuevos espacios para difundir la fe, especialmente en los sectores marginales de la ciudad (Galilea, 1987)

la iglesia se repensaba para avanzar hacia su modernización (Conferencia Episcopal Española, 2004).

Fue inaugurado el 2 de octubre de 1962 y culminó el 8 de diciembre de 1965; se promulgaron cuatro constituciones: *Del Verbum*, *Lumen Gentium*, *Sacrosanctum Concilium*, *Gaudium et Spes*, a las que se sumaron decretos y declaraciones (Berríos, 2009).

En lo que respecta a los templos, que es el tema que nos preocupa, la constitución *Sacrosanctum Concilium*, referida a la Sagrada Liturgia, del 4 de diciembre de 1963, se detenía en el carácter sagrado del templo y las características que debía poseer en tanto lugar de reunión del Pueblo de Dios. Se proponía la introducción de las expresiones artísticas locales en los edificios religiosos y en las prácticas y acciones de la congregación; este arte podía complementarse con expresiones de arte sacro, debiéndose cautelar, en ambos casos, el respeto, dignidad, honor de este tipo de espacios y la pertinencia de las expresiones con las acciones que debía ejecutar la membresía (Conferencia Episcopal Española, 2004, pp. 222 - 224).

La constitución *Sacrosanctum Concilium* señalaba que “*al construir templos debe procurarse con diligencia que sean idóneos para seguir las acciones litúrgicas y lograr la participación activa de los fieles*” (Conferencia Episcopal Española, 2004, p. 223); plantea también revisar “*los cánones y estatutos eclesiásticos que se refieren a la disposición de las cosas externas pertenecientes al culto sagrado, sobre todo en lo que respecta a la edificación digna y adecuada de los templos...*” (Conferencia Episcopal Española, 2004, p. 224). Como se deduce de lo anterior, no hay mayores disposiciones a dónde deben instalarse templos, sino a las características, ornato y otros aspectos internos al edificio relacionados con la práctica del culto. El templo, que se nombra en el documento como *iglesia*, concebido ahora como lugar de adoración del “*pueblo de Dios*”, debía funcionar sobre la base de los siguientes principios generales: (1) libertad de estilos artísticos en su ornato; (2) aptitud para el desarrollo de la liturgia comunitaria, siendo esta su función primordial; (3) capacidad simbólica; (4) sencillez y autenticidad en sus aspectos internos y externos; (5) comodidad para la práctica del culto;

(6) ser una casa abierta y acogedora; (7) su disposición debe representar a la asamblea reunida, organizada y ordenada, donde cada uno de sus miembros debe encontrarse en posibilidad de ejecutar cada uno de los ministerios. Cada uno de estos principios exigía la reforma de las instalaciones pre conciliares a los nuevos cánones, abandonando la arquitectura basilical en búsqueda de la sobriedad y funcionalidad de los edificios (Conferencia Episcopal Española, 2004).

Aun cuando el Concilio Vaticano II fue la reforma a la liturgia más importante hasta la fecha del catolicismo, se mantuvieron y enfatizaron algunas prácticas, como la presencia en los templos de imágenes sagradas para la veneración de los fieles (Bentué, 2013). No se produjo un cambio radical, como esperaban algunos católicos, tanto del clero como laicos (Conferencia Episcopal Española, 2004, p. 182)

Aun cuando este concilio pretendió instalar la postura del catolicismo en los grandes problemas y temáticas de Occidente, su finalización coincidió con cierto retroceso en la presencia sociocultural de las religiones monoteístas tradicionales y cambios en la forma como individuos y sociedades adscribían y vivían los valores y prácticas asociadas a la fe (Romero J. L., 1994). Entretanto, las sociedades occidentales, especialmente en el Primer Mundo y Tercer Mundo, avanzaron aceleradamente hacia la secularización provocando que algunos miembros de los credos católico y protestante reaccionaran abrazando posturas conservadoras, en tanto otros evolucionaban hacia la aceptación de la modernidad; estaban germinando tendencias que se visibilizarían posteriormente con mayor nitidez en la práctica de la religiosidad: integrismo por un lado y religiosidad “a la carta”, “ensamblajes” o “sincrretismos” por otro (Champion, 1997, p. 535). Estas tendencias, más que estructurar emplazamientos al interior de la urbe, se expresaban en formas de uso de las edificaciones religiosas, lo cual se asocia a formas específicas de ritos y cultos.

Las comunidades eclesiales de base (CEB), nuevos sujetos en la espacialidad católica

La opción misionera del catolicismo se dirigió al sujeto “*pobre*” y la iglesia se abrió a un mayor entendimiento y comprensión de la secularización como resultado del juego

geopolítico y social imperante (Bentué, 2013). Tal opción influyó en un cambio de rumbo en el derrotero espacial de la iglesia en Santiago, ya que el Concilio Vaticano II pretendió alejar a la iglesia de sus prácticas tradicionales de alianzas con el poder político y económico, desde los cuales construía sus símbolos, monumentos y edificios (Yrarrázabal, 2013). Ahora se hacía parte de la causa de los pobres y reemplaza la centralidad en el templo por la del pueblo de Dios (Barrios, 1987).

Este cambio en la centralidad del mensaje y del rito movió a algunos curas y sacerdotes, (ya sea a título personal, o por iniciativa de sus congregaciones), a trasladar sus operaciones a la periferia de la ciudad, evangelizando al proletariado urbano, introduciendo la fe entre los sectores más desposeídos de la sociedad (Yrarrázabal, 2013). Los templos avanzaron hacia la periferia debido a la postura adoptada por el concilio de que la esencialidad del catolicismo estaba en el culto, en la reunión de los feligreses, la modificación que instruyó en la liturgia, evangelización y proselitismo.

A partir de estas acciones, surgieron nuevas parroquias y lugares de culto en otros sectores, donde previamente ya se habían instalado, como vimos los credos evangélicos tradicionales, metodistas pentecostales. El recurso más utilizado fue la instalación de comunidades eclesiales de base (Equipo de Formación de la Zona Sur, 1980).

Por lo anterior, así como la *Rerum Novarum* coincidió con la complejización de las autoridades eclesiásticas, la constitución de obispados en Santiago y la eclosión de tendencias higienistas y asistencialistas que había comenzado a actuar antes. El Concilio Vaticano II no produjo en sí mismo un vuelco de la iglesia a la periferia urbana, con la consecuente construcción de edificios eclesiásticos, sino que fue un agente más, a lo que deberíamos sumar la participación política del catolicismo tanto en partidos confesionales como en la izquierda progresista, la irrupción de la teología de la liberación, la variedad en la misión del catolicismo¹⁸², entre otros factores (Barrios, 1987).

¹⁸² Que provocó que parte del clero (especialmente congregaciones como la Prelatura del Opus Dei,

Respecto a los efectos espaciales del concilio, se afianzaron las llamadas Comunidades Eclesiales de Base (CEB)¹⁸³. Estas células funcionaron con mucha eficacia en las tomas, barrios marginales y aquellos ocupados por sectores medios bajos de la ciudad, en la forma de microestructuras eclesiales, expresiones de resistencia política¹⁸⁴, organizaciones sociales, entre otras. Algunas de las comunidades evolucionaron a templos dependientes de un obispo u arzobispo que era quien debía dotarlo del sacerdote indispensable para practicar los ritos. Otras comunidades mantuvieron el carácter de reuniones de fieles, pero no evolucionaron a capillas u otro tipo de templo por diversas razones, entre ellas la imposibilidad de contar con un terreno o de financiamiento para levantar su iglesia, carencia de un sacerdote que los atiende (Gallardo, 2013).

Schoenstatt, Legionarios de Cristo, Jesuitas, Ursulinas, entre otras) se mantuviera en los cánones tradicionales del poder, evangelizando a la elite, manteniendo templos fastuosos en los municipios o municipios de mayores ingresos, mientras que otro segmento católico se volcara a la atención de las clases medias y del proletariado urbano.

¹⁸³ “Se entiende por Comunidad Eclesial de Base un grupo pequeño en el cual sus integrantes se conocen, comparten su vida, celebran su fe y se ayudan mutuamente a vivir plenamente su compromiso en la construcción del Reino” (Equipo de Formación de la Zona Sur, 1980). Son concebidas como “la Iglesia misma bajo la expresión más popular y celular, donde se da un máximo de vivencia de la fe, donde, por un lado, se reproduce y actualiza la estrategia pastoral de la Iglesia primitiva, y por otro, se da una respuesta a los problemas socio-económicos de nuestro mundo, de acuerdo con “los signos de los tiempos”, que indican el “paso liberador de Dios” en los acontecimientos de cada día” (Boff, 1980, p. 19). En la figura 52 del capítulo VIII se consigna su localización en Santiago.

¹⁸⁴ Durante este período, al interior de las comunidades se produjeron diversas modalidades de acción política, cuestión que se mantuvo durante la dictadura cívico – militar. Estos espacios de reunión fueron un importante apoyo para mantener el tejido social en el período dictatorial, ya que se adaptaban a la clandestinidad y a la defensa de las personas afectadas por el terrorismo de Estado (Salinas & Irrarrázabal, 1980). Eran consideradas parte de la iglesia y dependían de una parroquia. En este sentido, es necesario comprenderlas como un prolongación territorial del catolicismo que se sumaba a los templos en las cuales también se practicaban los ritos, aun cuando se tratase de una vivienda particular que compartía el uso religioso con la rutina familiar diaria (Vela, 1973).

Por último, a partir de la década de los 60's del siglo XX comienzan a llegar al país una serie de movimientos apostólicos, carismas y espiritualidades católicas, tales como Schoenstatt, Opus Dei, movimientos carismáticos, marianistas, que desarrollaron una prolífica labor proselitista, separando, al igual que los colegios, al feligrés católico de la parroquia o capilla de su barrio.

Todo lo expresado anteriormente complejiza el espacio religioso católico santiaguino, produciendo una variedad de formas de religiosidad que alteran el modelo de civilización parroquial, transformado a las parroquias en “*comunidad de comunidades*” (CELAM, 2007, pp. 113 - 114).

CAPÍTULO VIII: LAS TRANSFORMACIONES DE LOS ESPACIOS RELIGIOSOS EN LA CIUDAD DE SANTIAGO QUE EVOLUCIONA DESDE METRÓPOLI NACIONAL A MEGACIUDAD GLOBAL (1973 – 2012)

Toda ciudad es una mediación entre las mediaciones; contiene un orden y lo mantiene junto (y por medio de) a las relaciones de producción y propiedad; es el lugar de reproducción de las distintas formas de capital y de su proyección tanto territorial (Lefebvre, 1978) como en las rutinas de los habitantes (Lipietz, 1979), lo que explica la dinámica y variaciones en la oferta de edificaciones religiosas, aun cuando también es posible percibir tendencias o patrones que han seguido los habitantes de la ciudad en su relación tanto para con la iglesia como para con el espacio urbano (Stump, 2008).

Vimos en el capítulo precedente la inflexión que significó la instauración del neoliberalismo en la imaginación y control de la ciudad de Santiago; la recuperación de la democracia no borró ni atenuó su influjo en la administración y gestión del Estado, de modo que la ciudad siguió siendo imaginada desde esa perspectiva lo cual produjo externalidades en distintos órdenes de la vida urbana, como por ejemplo, en la distribución de templos en los municipios.

Analizaremos en este capítulo el modo como el poder religioso por un lado, las necesidades espirituales de la población por otro, generaron entre 1973 y 2012 un modelo de ciudad neoliberal que es también obra, (además de producto socio – espacial – económico – cultural (Lefebvre, 1978)), de la permanente producción de modos de vida que manifestaron una baja en la adscripción de la población al catolicismo, incremento de la secularización, estancamiento de los evangélicos tradicionales, crecimiento de los mormones, “*revival*” neo pentecostal y pentecostal, entre otros procesos.

Como en épocas previas, los edificios religiosos siguieron siendo lugares de encuentro y de desarrollo de un tipo específico de experiencia, en los cuales tienen lugar conflictos de

poder, procesos de reproducción social, lógicas de dominación y agenciamientos (Lash & Urry, 1998) en una ciudad que evolucionaba a transformarse en un hito de la globalización contemporánea, una megaciudad integrada al mundo, lo cual influyó e influye en los procesos que contienen y expresan.

Se hace necesaria una advertencia. Por razones metodológicas, el censo de 2012 recientemente aplicado en nuestro país ha sido descartado como fuente de información confiable; por ende, hemos optado por ocupar preferentemente los datos del censo precedente.

El neoliberalismo y las transformaciones socioespaciales de Santiago entre 1973 y 1985

En el capítulo VII nos referimos a las relaciones existentes entre las transformaciones que experimenta una ciudad y los modelos políticos que regulan el funcionamiento de la economía y de la sociedad. Constatamos que, hasta la interrupción del sistema democrático en Chile (1973), se experimentaron diversos modelos, cada uno de los cuales tuvo algún nivel de influencia en la evolución del paisaje urbano santiaguino. Además, señalamos que tanto el acceso a la vivienda como la planificación urbana ocupaban espacios de privilegio en la refriega política y en la preocupación social.

De lo anterior, podemos deducir que el período comprendido entre 1930 y 1973, al que hemos definido como siglo XX corto (Hobsbawm, 2007), tuvo como característica la polarización política y social (Moulian, 1997), situación que, en alguna medida relegó a un segundo plano a las problemáticas religiosas, a pesar de que se configuraba un modelo de ciudad plurirreligiosa en la que era posible distinguir dos dominios de civilización parroquial y la producción de una diferenciación religiosa que se fundaba en la acogida que tenían los mensajes de distintos credos en cada uno de los grupos socioeconómicos que constituían la ciudad. Este proceso de especialización socioespacial religiosa maduró hasta generar la situación imperante en nuestros días, a causa de una serie de procesos endógenos a los movimientos religiosos que profundizaron la especificidad de sus prácticas proselitistas y la competencia espacial.

A partir de 1973 tuvo lugar la transformación profunda del Estado mediante la implementación de la doctrina neoliberal; con esto no sólo se modificó la acción de los aparatos y servicios públicos, sino que también, indirectamente, se produjeron determinaciones que afectaron el patrón locacional de los credos, sobre todo de aquellos que estaban funcionando en las residencias de los feligreses. A continuación analizaremos algunas intervenciones y medidas estatales que tuvieron (y tienen) efectos sobre la distribución de templos en la ciudad de Santiago; empezaremos dando cuenta de la matriz ideológica desde la cual se intervinieron los espacios urbanos.

Los pilares de la transformación socioespacial de Santiago bajo el paradigma neoliberal entre 1973 y 1985

Tras el quiebre de la democracia en 1973, tuvo lugar un profundo giro respecto al modelo de Estado Bienestar que se había implementado en Chile, lo que derivó en una profunda reestructuración en todos los aspectos de la vida individual y colectiva nacional sobre la base de la aplicación del modelo económico – social y espacial neoliberal que implicó una nueva conceptualización de la ciudad (De Ramón, 1992) .

La instalación de este tipo de modelo produjo la radical transformación de Santiago mediante la liberalización y privatización del mercado del suelo, la eliminación de la mayor parte de las restricciones que existían a la fecha en materia limitar el crecimiento urbano, la derogación de una serie de impuestos y regulaciones urbanas; todas estas disposiciones apuntaban a la generación de condiciones que favorecieran el desarrollo del sector inmobiliario atrayendo a los privados a costa de las atribuciones que anteriormente había detentado el Estado, que era reducido a funciones subsidiarias dentro de la lógica del sistema (Moulian, 1980).

El proceso de transformación urbana desplegado por la dictadura cívico – militar se sustentó en tres pilares o fundamentos: la Reforma Municipal (1976), Política Nacional de Desarrollo Urbano (1979) y la Reestructuración de la División Político – Administrativa de la Provincia de Santiago de 1986.

La Reforma Municipal fue precedida por la suspensión de las funciones constitucionales del alcalde y por el decreto ley N° 573 de 1974, que fijaba nuevos estatutos para el gobierno y administración interior del Estado (República de Chile, Ministerio del Interior, 1974) . Posteriormente, el decreto ley N° 1289 o “*Ley orgánica de Municipios y Administración Comunal*” (LOM), transformó a los municipios en un centro de gestión económico – social orientado al desarrollo local (República de Chile, Ministerio del Interior, 1976); se les delegaba la formulación, ejecución y fiscalización de la política y del plan de desarrollo municipales y la administración de los servicios de educación y salud¹⁸⁵ . En materia espacial, estas

¹⁸⁵ El decreto ley N°3063 sobre Rentas Municipales de 1979, reformó la cantidad y procedencia de los recursos con los que contaba el municipio para su subsistencia y el desarrollo de sus proyectos. Según este

disposiciones y otras complementarias confiaron en los municipios la supervisión de las normas de construcción y urbanización de su territorio, las que dependían de un plan de desarrollo que este ente debía formular y de las normas técnicas generales que impartía el ministerio respectivo. La posibilidad de existencia de una entidad que regulase toda la ciudad quedaba absolutamente descartada, también se hacía inviable una entidad que resolviera diferencias entre los municipios para así armonizar la dinámica de la ciudad.

La Política nacional de Desarrollo Urbano (1979) reguló la planificación del desarrollo urbano, la expansión y renovación de las ciudades, vialidad, equipamiento y los programas de vivienda (Trivelli, 1981). Se fundaba en la tesis de que el suelo urbano no era un recurso escaso, sino que *“su aparente escasez (era) consecuencia de la falta de concordancia entre las normas técnicas y jurídicas -por las que se rige el proceso de desarrollo urbano- y las condiciones de oferta y demanda de mercado inmobiliario”* (Trivelli, 1981, p. 53). En función de este principio, el uso del suelo pasaba a depender de la rentabilidad, ya que *“la tierra urbana era un recurso que se transaba en forma libre, con las limitaciones que le imponía la zonificación, las normas técnicas y el interés público para determinadas formas sociales”* (Trivelli, 1981, p. 54). El uso del suelo urbano debía regirse por disposiciones flexibles, definidas por los requerimientos del mercado, por cuanto *“las características de la zonificación se originan principalmente por las demandas provocadas por las actividades económicas y sociales de la población. Por ello, la incorporación progresiva de nuevas porciones de tierra para usos urbanos y la delimitación de las mismas debe realizarse mediante la observación y estudio riguroso del comportamiento del mercado”* (Trivelli, 1981, p. 54).

A la luz de lo anterior, esta política proponía una radical desregulación y privatización del mercado de suelo urbano y la conformación de un poderoso sector inmobiliario privado que adoptara un rol activo en el desarrollo de las ciudades por lo cual fueron eliminados las

decreto el cabildo percibiría el 80% del rendimiento total del impuesto territorial, del cual el 50% sería propio mientras que la otra mitad se destinaría al Fondo Común Municipal (FCM). Esta reforma permitió al municipio absorber servicios que habían sido tradicionalmente responsabilidad del aparato público central tales como la educación y la salud (atribuciones delegadas al municipio mediante el Decreto con Fuerza de Ley N°1 que reglamentó el traspaso de servicios del sector público a las municipalidades). Más tarde, con el decreto ley N°3.754 de 1980 se estableció que el 100% del impuesto territorial sería recibido por los cabildos, de los cuales un 45% serían ingresos propios y el restante 55% iría al fondo común municipal.

normas precedentes sobre límites urbanos y en cambio se demarcó una extensa área geográfica- que incluía Santiago- y se la dividió en tres categorías: (1) El área urbanizada, que era la ciudad existente hasta ese momento que equivalía a 38 mil hectáreas, (2) las nuevas áreas de expansión urbana que equivalían a 64 mil hectáreas que rodeaban la ciudad y (3) las áreas restringidas al crecimiento de la ciudad por consideraciones ambientales. Esto provocó que en poco tiempo casi se duplicara la superficie de la capital y con ello se acrecentara el déficit de infraestructura social básica que ya existía (Sabatini, *Reforma de los mercados de suelo urbano en Santiago, Chile: Efectos sobre los precios de la tierra y la segregación residencial* , 2000). Además, se traspasó al sector privado la tarea de construcción de viviendas y se impulsó la venta del suelo urbano en manos del Estado o Bancos de Tierra, quedando este sin posibilidades de participar directamente en la asignación de bienes raíces, transformando de facto a la vivienda en un bien de consumo más que era adquirido a las inmobiliarias privadas con el ahorro personal, y ya no en un derecho como estaba consagrado en la constitución de 1925; se crearon áreas o sectores urbanos con diversos niveles de infraestructura y calidad de las residencias, según la condición socioeconómica de los habitantes. Surgió entonces una nueva racionalización económica y discursiva acerca de la ciudad, que era concebida como un ente articulador y aglutinador de la renta (Lefebvre, 1973). Fruto de esta mentalidad neoliberal aplicada a la urbe, se constituyó un patrón socioespacial que relegó a los campamentos a las periferias de la ciudad, lo que se representa en la figura 46 siguiente.

Según Hidalgo, la implementación de la Política Nacional de 1979 tuvo algunos efectos colaterales de alto impacto territorial; uno de estos es el incremento de la oferta de suelo urbano, que pese a las lógicas por las cuales se implementaron políticas en este sentido, no significó una baja en los precios sino el aumento asociado a la especulación y segundo la política de erradicación y radicación de campamentos implementada durante la dictadura (Hidalgo, 2005, pp. 370-371). Desde una perspectiva ideológica, se pretendía que el mercado de suelo urbano se incorporara al proceso de liberalización de la economía aduciendo que este recurso, como se sostenía con antelación, no era escaso.

La liberalización produjo un significativo movimiento de capitales; nuevamente, tal como en los tiempos de Vicuña Mackenna, estrategias de planificación permitían a los

inversionistas recuperar o incrementar sus beneficios facilitándoles la adquisición de suelos, e indirectamente, la especulación, al generarse un espacio de 60000 hectáreas, lo que representaba la duplicación de la oferta de suelo urbano preexistente (Hidalgo, 2005, p. 371) mediante una ampliación y casi invisibilización del concepto de límite que caracterizaban las intervenciones estatales anteriores.

Figura 46: Localización de campamentos en Santiago de Chile, 1979



Fuente: Hidalgo (1993)

*La erradicación de campamentos y las radicaciones como fórmulas de incremento de la renta de la tierra
bajo el paradigma neoliberal*

Como los precios del suelo urbano no experimentaron una baja y que el objetivo de la liberalización de este recurso buscaba igualar el comportamiento del mercado a las dinámicas que acontecían en otras dimensiones de la realidad (Kast, 1979), desde 1979 se comenzó a desarrollar una política de erradicación de campamentos con el fin de devolver los terrenos a los antiguos propietarios que habían sufrido tomas de predios, sitios eriazos o propiedades o bien homologar los precios del suelo desarticulando las viviendas que afectaban la plusvalía con respecto al entorno inmediato, de modo de hacer de estos paños un bien atractivo para los agentes inmobiliarios que instalarían edificaciones para los demandantes de viviendas en sectores antes desvalorizados por la presencia de campamentos y viviendas precarias (figura 40) Planificadores e investigadores afines a los postulados en boga y al régimen militar, se señalaba que las políticas de radicación y erradicación de campamentos promovían un efecto distributivo positivo en la renta de la tierra que beneficiaba a los más pobres instalándoles viviendas de mejor calidad en sectores más baratos (Labbé & Llévenes, 1986), que, desde luego, se encontraban en las periferias de la ciudad.

Las radicaciones fueron un segundo modelo de intervención urbana aplicado desde 1979. Se trata de un sistema destinado a proveer los servicios básicos de urbanización y de un equipamiento mínimo antiguos pobladores de campamentos de viviendas precarias que se mantendrían en el lugar en el cual se habían instalado. Se edificaba en cada sitio una caseta sanitaria, cuya superficie variaba entre 6 y 9 m², compuesta por un baño, un ambiente de cocina y conexión para el lavadero. Las familias beneficiadas construirían la vivienda adosada o en conexión con la caseta según sus intereses y necesidades, apoyados por mecanismos de financiación destinados a la construcción y ampliación de este tipo de residencias¹⁸⁶.

¹⁸⁶ Desde 1983 el programa de radicación de campamentos estuvo financiado por el Banco Interamericano de Desarrollo, lo cual le dio continuidad hasta por lo menos 1992 y generó una territorialidad coincidente con la de los planes de erradicación, incrementando el proceso de periferización descrito anteriormente .

Entre 1979 y 1985 se erradicaron aproximadamente 30000 familias desde distintos campamentos (ver figura 46), especialmente aquellos localizados en las municipios cuyo suelo tenía más valor y/o mayor demanda por parte de los agentes urbanos, presionando la oferta de suelos de algunos municipios y aumentando en prácticamente 3000 hectáreas anuales los suelos utilizados para viviendas en la periferia urbana entre 198 y 1985 (Hidalgo, 2005, p. 372). Este proceso dual de asentamiento y “*reasentamiento*” (Ortiz & Escolano, 2008, p. 71) periférico de espacios residenciales de los estratos socioeconómicos más bajos impulsado desde 1979 por la dictadura militar y continuado por los gobiernos que siguieron, no sólo produjo desequilibrios en la distribución espacial de la población sino también en el capital social, institucional y sinérgico (Boisier, 1998) disponible para los distintos estratos socioeconómicos que constituyen la ciudad, polarizándose el patrón socioeconómico de la metrópolis (Ortiz & Escolano, 2008, p. 73).

El modelo que grafica la figura 46 coincide con el neoliberalismo urbano mundial y nacional más extremo aplicado entre los años 1979 y 1985 (Brenner, 2004), regulado mediante un conjunto de normas y políticas aplicadas a la ciudad cuyos efectos segregadores fueron de distinta magnitud y signo (Meller, 1984).

La expansión de Santiago a consecuencia de la producción inmobiliaria y la generación de una serie de problemáticas relacionadas con la accesibilidad, control social, gobernanza, atenuó la implementación del paradigma del suelo como bien libre asignable en función de la capacidad monetaria y/o de consumo, que se venía dando hasta esa fecha, y motivó un leve giro en las líneas de acción hacia la densificación y al aprovechamiento de la infraestructura existente. Sin embargo, esto no implicó una transformación profunda a las políticas estatales que se estaban desarrollando, sino que se mantuvieron las dinámicas de segregación y segmentación socioespacial antes consignadas que hicieron de la ciudad un bien de cambio por sobre un bien de uso (Lefebvre, 1973).

En 1981 se dictó el Decreto con Fuerza de Ley N°3.260, que estableció una nueva organización territorial para la Región Metropolitana de Santiago, con seis provincias y 51

municipios (municipios) de las cuales 32 pertenecían a la provincia de Santiago, de los cuales 16 municipios fueron creados por esta disposición dividiendo municipios pre existentes atendiendo a la condición socioeconómica de los residentes. Los municipios que concentraban población de menores ingresos fueron consideradas como focos para la política de erradicación de poblaciones que desarrolló activamente el régimen militar para desarmar los campamentos existentes durante el gobierno de la Unidad Popular (Morales, 1986, p. 22).

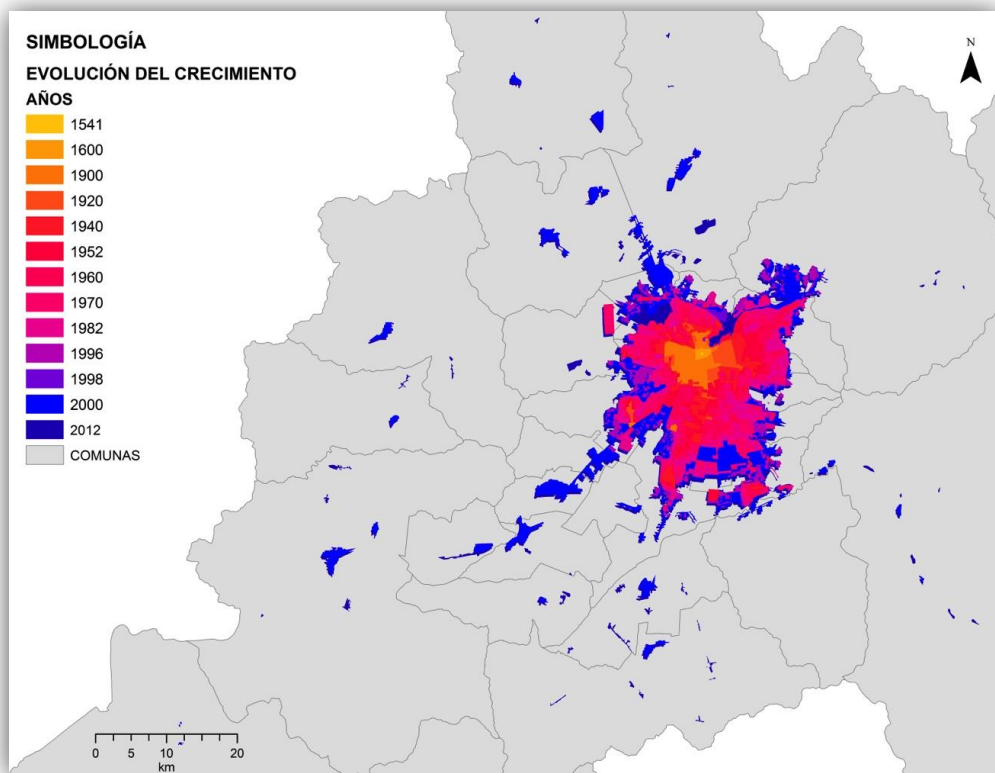
En 1985 surgieron las primeras reformas a los planteamientos neoliberales aplicados por al dictadura al espacio urbano mediante la Política Nacional de Desarrollo Urbano (PNUD) “*Ajustada*”, que integró a las migraciones disponiendo que en términos de extensión urbana, puede estimarse que cada año deberían agregarse no menos de 1200 hectáreas a las actuales áreas urbanas, esto sin considerar todavía lo necesario para superar el actual déficit de viviendas. Estableció también que el Estado era el único agente competente para asegurar una calidad de vida aceptable a la población urbana conciliando desde una perspectiva superior los intereses de los particulares con el interés del bien común.

Una vez recuperada electoralmente la democracia, se planteaban nuevos desafíos para la capital de Chile, que al comenzar la década de los 80’s del siglo XX ya era una metrópoli neoliberal de carácter global (De Mattos, 1999) , cuestiones que analizaremos en el apartado siguiente.

Expansión de Santiago y mercantilización del suelo urbano entre 1985 y 2012: procesos y consecuencias

La figura 47 refleja los ritmos de expansión de la ciudad de Santiago desde su fundación; en ella destaca la velocidad de este proceso durante el siglo XX. Hemos abordado en los capítulos precedentes algunas de las razones que justifican la dinámica representada, como por ejemplo, las migraciones desde otros sectores del país a causa de desastres naturales, crisis económicas, políticas que hacían atractiva a la capital como fuente de empleo, el importante crecimiento vegetativo de la población en los sectores proletarios durante el siglo XX.

Figura 47: Expansión de la ciudad de Santiago período 1541 - 2012



Fuente: Elaboración propia

También identificamos algunas consecuencias territoriales de estos fenómenos, tales como la producción de espacios industrializados, el incremento del tamaño del Estado (y

consecuentemente, de la administración pública) que redundó en la necesidad de incrementar la dotación de viviendas y servicios para los sectores medios y medios bajos, la generación de la “*cuestión de la vivienda*” entre la masa proletaria, entre otros aspectos.

A partir de la década de 1990, la ciudad de Santiago experimentó cambios concordantes con el modelo de ciudad neoliberal aplicado durante la dictadura militar y mantenidos durante los regímenes democráticos posteriores, orientados a la producción de una urbe integrada al mundo y a las dinámicas de la globalización. Más que la transformación urbana en sí misma, lo que destaca en el Santiago desde 1985 en adelante es la velocidad de dicho proceso (Borsdorf, 2003; Hidalgo & Borsdorf, 2005), la que se explica, según De Mattos en el fenómeno de “*mercantilización del desarrollo urbano*” (De Mattos, 2008, p. 23) por parte de agentes privados que ven en la urbanización y en el negocio inmobiliario una oportunidad para valorizar el capital financiero (Harvey, 1979), móvil y desterritorializado (Harvey, 2012).

La mercantilización aludida produjo un paisaje variopinto neoliberal en la ciudad que influyó en la dinámica territorial de las prácticas religiosas de los habitantes de la ciudad de Chile, caracterizado por segregación socio – espacial (Rodríguez 2008; Sabatini & Brain (2008), fragmentación territorial (Janoschka, 2002; Borsdorf, 2003; Hidalgo, 2005; Pereira & Hidalgo, 2008), metropolización (Capel & Hidalgo, 2006; Pereira & Hidalgo, 2008), globalización - glocalización (De Mattos, Hiernaux, & Restrepo, 1998; De Mattos, Ducci, Rodríguez, & Yáñez, 2004), terciarización de la economía (Brenner & Theodore, 2002) en desmedro de la centralidad del sector fabril en el modelo de Estado Bienestar (Offe, 1990; Benko G. , 1991; Benko & Lipietz, 1994; Veltz, 1999; 2000). Nos referiremos, muy sucintamente, a algunos de estos efectos, para posteriormente, en la segunda parte del presente capítulo, reflexionar acerca de las influencias de los efectos aquí relevados en la dinámica socioespacial de los templos.

Consecuencias en el dibujo urbano santiaguino de la segregación socioespacial entre 1985 y 2012

Producto de la segregación socio – espacial, se establecieron nichos residenciales de la elite y de la masa proletaria en distintos sectores de la urbe incrementándose gradualmente la “*dispersión urbana*” o “*urban sprawl*”. La elite santiaguina se localizó en “*conos*” o “*cuñas*” (Ortiz

& Escolano, 2008, p. 69) que conectan al centro de la ciudad con la periferia tras el abandono de los sectores residenciales que habían ocupado entre los siglos XIX y XX en el centro y centro oriente de la ciudad (De Ramón, 2000).

Junto a los grupos socioeconómicos de ingresos más elevados se localizaron espacios o nichos residenciales de los sectores medios altos y medios. La población de menores ingresos se localizó (o fueron localizados mediante políticas específicas) en la periferia urbana, sectores que presentaban un bajo nivel de equipamiento e infraestructura (Hidalgo, 2005), lo que incrementó la sensación de pobreza y debilitó su nivel y calidad de vida (Castel, 1995).

En el caso de los sectores medios, la oferta inmobiliaria, esencialmente privada, originó proximidad espacial entre grupos socioeconómicamente homogéneos a pequeña escala (Ortiz & Escolano, 2008, p. 73) y nuevas modalidades de segregación socio espacial representadas por el surgimiento de espacios cerrados, “*islas enrejadas*” o “*condominios*” (Janoschka, 2002; Hidalgo & Borsdorf, 2005; Ortiz & Escolano, 2008). Un fenómeno derivado de la segregación socioespacial fue la fragmentación de la ciudad que implicó a su vez la producción de homogeneidades sociales, seguridad, privacidad a micro escala. A este respecto, Janoschka nos señala que “*las urbanizaciones privadas existían desde hace muchos años, pero recién en los 90’ estos artefactos se convierten en el factor primario de la expansión espacial*”. (Janoschka, 2002, p. 12) y que “*La producción espacial de una sociedad publico-privada es uno de los ejemplos más evidentes del nuevo tipo de producción del espacio urbano. Una característica interesante de estas sociedades es la aparición de restricciones al acceso como un fenómeno generalizado... Un aislamiento mutuo reemplaza el patrón previo de la ciudad abierta e integradora*” (Janoschka, 2002, p. 14).

Esta forma de fragmentación produjo a lo menos morfológicamente, un nuevo tipo de ciudad, que, según De Mattos es “*una ciudad dinámica reticular, socialmente caracterizada por la persistencia de una polarización que redunde en la intensificación de una segregación residencial ya visible en el periodo anterior y territorialmente por una continuada dilatación dispersa y discontinua del Área metropolitana de Santiago, cuya mancha urbana desborda sus límites y desdibuja su morfología, conformando una estructura poli céntrica de fronteras móviles y marcada por la aparición fragmentaria de un conjunto de artefactos que juegan un papel central en la estructuración del espacio urbano y en la jerarquización de su paisaje e imagen.*” (De Mattos, 2002).

Las dinámicas espaciales de los grupos sociales que habitaban en este nuevo tipo de ciudad produjeron los fenómenos de metropolización¹⁸⁷, periurbanización y policentrización¹⁸⁸ que distinguieron a esta nueva ciudad de aquella precedente, surgida en el marco del fordismo y del modelo de industrialización sustitutiva.

En virtud de lo anterior, Santiago se presenta en la actualidad como una metrópolis archipelágica (Veltz, 1999), cuya fragmentación puede entenderse como el proceso mediante el cual se levantan fronteras y límites al interior de la ciudad que influyen en la modificación de los patrones de relaciones sociales¹⁸⁹, continuidad del dibujo urbano, dotación de espacios públicos y distribución de la infraestructura y servicios disponibles para los distintos grupos socioeconómicos y clases sociales que comparten la urbe.

¹⁸⁷ Definiremos metropolización como un proceso vigente en algunas ciudades del globo desde hace aproximadamente dos siglos mediante el cual se concentran funciones de alto nivel, de riqueza y poder al interior y alrededor de las ciudades más grandes de un país (De Mattos, Hiernaux, & Restrepo, 1998). Las metrópolis se forjan a causa de la generación de economías externas de escala y de aglomeración (Fujita, Masahida, Krugman, & Venables, 2000), en la mayoría de los casos, desordenadamente, en población y extensión, a consecuencia de transformaciones en el sistema productivo local y la forma como se integran tanto la ciudad como el país al comercio internacional (Brenner, 2004).

¹⁸⁸ Proceso asociado a la expansión de la ciudad y que produce nuevos tipos formas urbanas y de lugares, más o menos genéricos o específicos según las ciudades: policentralidades (Krugman, 1997), sectorización, distritos centrales de negocios, ciudades nuevas, plataformas logísticas y multimodales, franjas periféricas rurales pobladas por habitantes con modos de vida urbanos y ya no campesinos, nuevas movilidades y prácticas espaciales de los ciudadanos, entre otros (Pereira & Hidalgo, 2008).

¹⁸⁹ El proceso de metropolización impulsó igualmente la recomposición de las divisiones sociales de los espacios urbanos, de las pautas de segregación socio espacial e introdujo nuevas modalidades sociales y espaciales de exclusión, al mismo tiempo que profundizó las desigualdades sociales dentro de las áreas urbanas (Rodríguez & Winchester, 2001).

Santiago, desde la configuración de un espacio urbano metropolitano a ciudad global (1985 - 2012)

Advertiremos preliminarmente que, en el caso de Santiago, el proceso de metropolización responde a una lógica cuyos cimientos se pueden seguir desde los orígenes de la vida republicana independiente, cuyo resultado actual es que por una parte más del 85% de la población nacional sea urbana y que “*más de los dos tercios de la población urbana corresponde a las aglomeraciones de Santiago, Valparaíso y Concepción*” (Rodríguez & Winchester, 2001, p. 123). Desde comienzos del siglo XX, (probablemente a causa de la implementación del modelo de industrialización sustitutiva y sucesivos colapsos de la producción agrícola en la zona centro – sur del país), la concentración de población, actividades, infraestructura y servicios en la capital de la república (Parrochia, 1979); el resultado actual de este proceso es la generación de un modelo de “*urbanización excluyente*” (Pereira & Hidalgo, 2008, p. 9) algunas de cuyas características hemos comentado en párrafos anteriores a propósito de la segregación socioespacial.

Santiago, está evolucionando desde un carácter de metrópoli a una megalópolis integrada al mundo y que participa en el proceso de globalización (De Mattos, 1999; De Mattos, Ducci, Rodríguez, & Yáñez, 2004); este paso genera y ha generado importantes transformaciones en la morfología de la ciudad y en las formas de vida de sus habitantes. En términos de la expresión de la globalización en el dibujo de la ciudad, siguiendo a De Mattos, diremos que influyó decisivamente la fase de modernización capitalista iniciada en Chile a mediados de la década de los setenta, con la aplicación de una nueva estrategia de liberalización económica (De Mattos, Ducci, Rodríguez, & Yáñez, 2004). Este proceso produjo transformaciones en la base económica metropolitana y cambios en la morfología social marcada por la polarización social y la segregación residencial; y, por otra parte, produjo una morfología territorial caracterizada por la periurbanización y la policentralidad, de modo análogo como había sucedido anteriormente en otras ciudades del orbe (De Mattos, Ducci, Rodríguez, & Yáñez, 2004). Se produjo en Santiago, una “*nueva arquitectura productiva*” (De Mattos, Ducci, Rodríguez, & Yáñez, 2004, p. 20) del tipo “*modelo celular en red*” (Veltz, 2000) sustentada en la oferta de beneficios y granjerías para captar inversión extranjera directa que se inició en 1975 (De Mattos, 2001).

Se localizaron en el espacio capitalino nodos o eslabones de varias redes de distinto tipo (De Mattos, Ducci, Rodríguez, & Yañez, 2004, pp. 20 - 21) y nuevos artefactos urbanos, tales como malls, supermercados, complejos empresariales, edificios corporativos, hoteles, salas de cine, edificios y espacios cuya existencia refleja los impactos de la globalización en el diseño urbano contemporáneo (De Mattos, Ducci, Rodríguez, & Yañez, 2004, pp. 36 - 38).

Los gobiernos democráticos post dictadura mantuvieron en líneas gruesas las políticas de vivienda social implementadas a partir de 1979.

Los elementos de novedad se relacionaban con la persistente necesidad de viviendas para los sectores más desposeídos y la necesidad de generar una situación para los allegados, institución que surge en la década de los 80's como resultado de la crisis económica que afecta al país y que limitó las inversiones estatales destinadas a la construcción de viviendas. Lo anterior implica que se mantengan los procesos de periferización e instalación de los estratos socioeconómicos más bajos de la población en los alrededores de la ciudad, tal como apreciábamos tras la aplicación de los planes de radicación y erradicación implementados durante la dictadura militar.

Otro elemento heredado y aplicado con pequeños cambios fue el llamado subsidio habitacional, que databa de 1978. Este instrumento redistributivo estaba destinado a la adquisición directa de vivienda por parte de los sectores más pobres de la población. El planteamiento de fondo era que se premiaba un ahorro previo mediante un crédito en el que participaba el Estado y la banca en cantidades inversamente proporcionales al precio de la vivienda, mediante el cual los demandantes podían comprar la casa que quisiesen de acuerdo a sus necesidades e intereses. En lo concerniente a los estratos más bajos, las constructoras que instalaban casas cuyo precio fuese accesible a este sistema, lo hacían en suelos de bajos precios (generalmente en la periferia urbana) y con criterios de calidad muy deficitarios, que incluso, comprometían la habitabilidad del bien inmueble adquirido.

La figura 48 siguiente muestra la evolución de Santiago en la lógica aquí aludida. A la fecha, según el censo de 2002 , la población alcanzaba aproximadamente los seis millones de

habitantes (Instituto Nacional de Estadísticas (INE), 2002), lo que equivale al 38% del total de la población del país y el 42% de la población urbana nacional. Estas cifras se incrementaron, según lo señalado por el censo de 2012, al 40,19% de la población total del país y al 44,49% del total de población urbana¹⁹⁰.

En 2012 la ciudad ocupaba 60,000 hectáreas. Una de las razones que explican su extensión es la radicación de la planificación en los municipios que ha generado la producción de viviendas en altura con la consecuente densificación en aquellos municipios más demandados por los sectores que pueden comprar viviendas en el mercado inmobiliario, produciendo en esos sectores fenómenos tales como saturación de funciones, densificación descontrolada, congestión y demandas por áreas verdes y mejores sistemas de transporte. La población de menores ingresos, ha sido desplazada hacia la periferia, por cuanto el Estado adquiere suelos de bajo precio para construir soluciones habitacionales para los más desposeídos, lo cual grava la calidad de vida de estos grupos socioeconómicos y los constriñe a espacios con una baja cobertura de infraestructura de servicios básicos, alejados de los centros de producción y consumo.

Otro fenómeno que explica la expansión de la ciudad es la generación de viviendas para los sectores de mayores ingresos e ingresos medios en el periurbano, bajo la forma de “*parvelas de agrado*”; se trata de una modalidad de instalación de residencias con las virtudes de la vida rural pero integradas al espacio urbano mediante vías de comunicación concesionadas a los privados. Esta forma de espacios residenciales coexiste con poblados rurales de antigua data que se han reconfigurado, transformándose algunos en centros de prestación de servicios a la nueva población residente o en lugares donde se han instalado viviendas sociales, originando una mezcla de grupos sociales cuya convivencia ha generado algunas problemáticas que están en pleno desarrollo. De paso, estas parcelaciones se han instalado cambiando el uso de suelos rurales que ha debilitado la interacción entre la economía urbana y el resto de la región.

¹⁹⁰ El censo de vivienda y población realizado en 2012 determinó que la población nacional era 16634603 habitantes, de los cuales 14462858 correspondían a población urbana. Para el caso de la Región metropolitana de Santiago, la población total alcanzó los 6685685 y la población urbana era de 6434576 habitantes

Figura 48: Santiago, metrópoli neoliberal (2000)

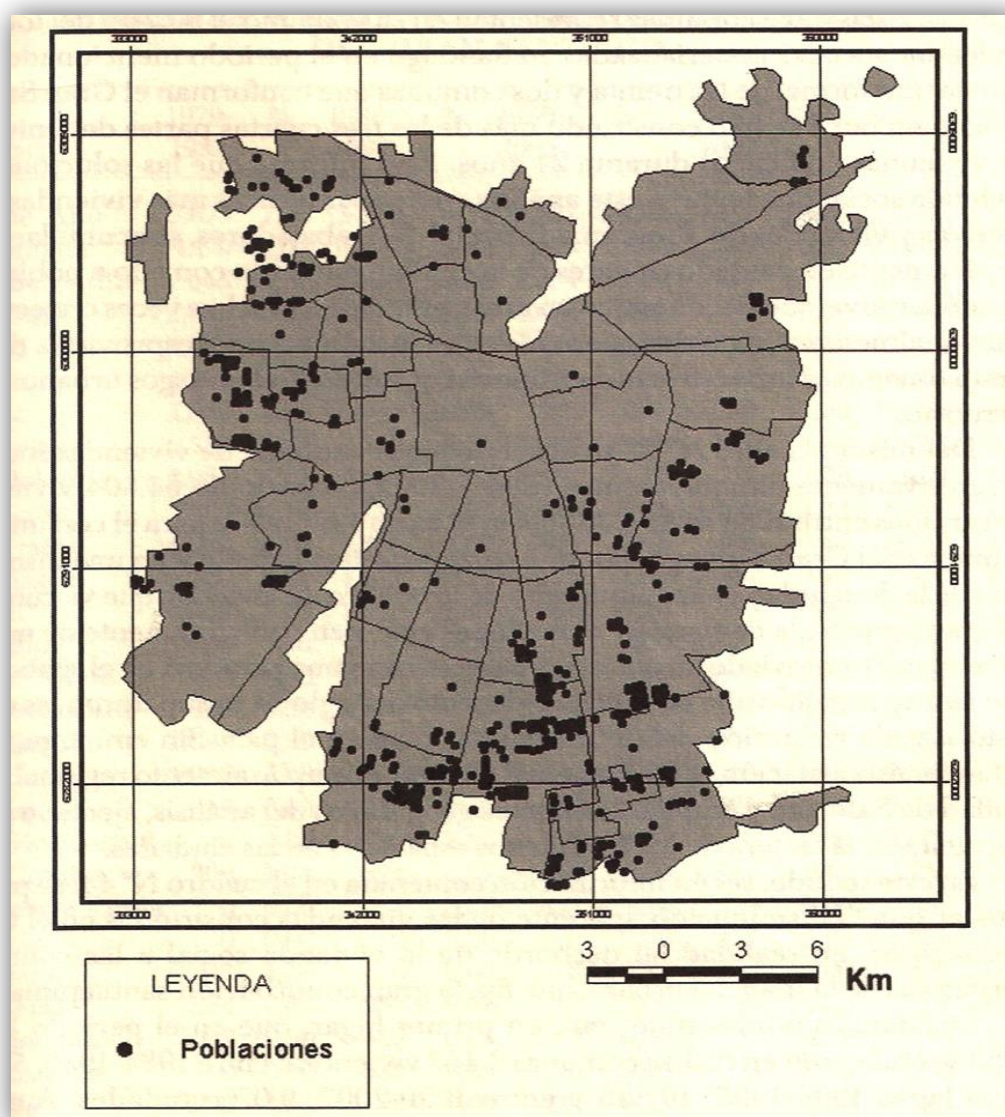


Fuente: (Martínez, 2007, p. 113)

Los elementos anteriormente descritos, a los cuales se les incluyeron ajustes tendientes a disminuir la inequidad distributiva y apoyar un mayor gasto social, fueron empleados por los gobiernos de la Concertación de Partidos por la Democracia, alianza política que

gobernó nuestro país hasta 2010, para abordar el tema de la vivienda social, ya que aun se mantenía un importante guarismo en materia de déficit de viviendas sociales para los sectores más postergados del país y que en síntesis implicó la mantención de un dibujo urbano dual, donde la ciudad de los pobres siguió construyéndose en suelos baratos

Figura 49: Localización de poblaciones en Santiago, período 1978 - 2002



Fuente: (Hidalgo, 2005, p. 443)

localizados en los municipios de menores ingresos del país, lo cual se corrobora en la figura 49.

Destaca en la figura 49 la concentración de puntos en el sector sur de la periferia capitalina, solo comparable con la que se da en el sector norponiente de la urbe. Las poblaciones que se localizaron en estos sectores, sobretudo en el área norponiente, presentaban problemas de accesibilidad y en la dotación de servicios que no han logrado ser superados a la fecha; corresponden a espacios residenciales que se emplazaron en antiguos terrenos agrícolas, industriales e incluso basurales.

Los templos entre la dictadura y la recuperación de la democracia (1973 – 2012)

El espacio urbano es continente de multiplicidades, un conjunto de individuos aglomerados bajo diversas formas en unidades territoriales específicas¹⁹¹. Dichas multiplicidades conforman la realidad al interior de las ciudades en base a subjetividades, totalizaciones, unificaciones, definidos como “*procesos que se producen y aparecen en las multiplicidades*” (Deleuze & Guattari, 2004, p. 21), los que “*no suponen ninguna unidad, no entran en ninguna totalidad y tampoco remiten a un sujeto*” (Deleuze & Guattari, 2004, p. 29). La dictadura militar inhibió las heterogeneidades instalado un modelo (que se mantiene en nuestros días) de municipios socioeconómicamente homogéneos, por lo cual cada uno se constituyó en una especie de subcultura (y a la vez, continentes de subculturas o alteridades menores); ya que la renta es un factor influyente en las formas de vida que se despliegan al interior de la ciudad, tanto en la conducta de los individuos (Bourdieu, 1984) como en la morfología urbana (Capel, 1975; 2002), se produjo una especie de constructo territorial que condicionó el proselitismo de algunos credos, fragmentando el mapa religioso de la ciudad a zonas donde la evangelización era exitosa para algunas religiones y para otras no, lo cual explica la presencia pentecostal y neo pentecostal en la periferia urbana y su relativa ausencia en los municipios de mayores ingresos.

Por lo anterior, la distribución geográfica de los templos de las religiones constituye un insumo para comprender la dinámica urbana que caracteriza a una sociedad que ha experimentado cambios profundos, especialmente desde el último tercio del siglo pasado, en materia económica, política, social, geográfica y cultural. Como otras dimensiones de la vida urbana, las religiones han aportado a la configuración de Santiago como una ciudad segregada, conformada por espacios que más que dialogar compiten y que en lugar de

¹⁹¹ La geografía como ciencia reconoce tal multiplicidad; concibe a las ciudades como un constructo social que configura territorialidades y diferenciaciones en virtud de los cambios en el contexto espacial, en el tipo e intensidad de relaciones, diferenciación de funciones y complejidad de la organización; la ciudad puede comprenderse de dos modos; como la sumatoria de diversas “*áreas sociales*” o como un “*área social*” en sí misma¹⁹¹ (Shevky & Bell, 1955).

generar asociatividades promueven paisajes diferenciados por la influencia de nuevas formas de apropiación capitalista, las que modelan el consumo de la oferta religiosa en toda la complejidad de sus efectos territoriales, como por ejemplo, se expresa en la instalación de los templos mormones y la emergencia de religiones orientales, especialmente en los sectores de ingresos medios de la población.

En Santiago, como en otros rincones del mundo, las religiones que dejaron de ser privadas (dada la separación entre iglesia y Estado en 1925), se expresaron de diversas maneras tanto en emplazamientos (lugares de culto) y desplazamientos (trabajo proselitista) con una vitalidad relacionada con la mantención y uso de sus imaginarios en un universo secular racionalista y moderno que les permitió la reinterpretación de la subterrneidad o clandestinidad en la que se fundó todo pensamiento o revolución religiosa, entre ellas el cristianismo (West, 2004, p. 161).

En este sentido, la disposición de su infraestructura fue para el entorno amenaza o inspiración, convicción irreflexiva o desafío profético. Donde este tipo de congregaciones significaban amenaza, los edificios religiosos no se instalaban o tardaron en hacerlo, contrariamente a lo que aconteció cuando eran inspiración, por ejemplo, en los sectores populares (Bothner, 1994).

Un ejemplo de las edificaciones religiosas como oportunidades para el entorno fue la significatividad que adquirieron durante la dictadura militar, que rompió el tejido social en Santiago, reconfigurando el capital social y sinérgico (Boisier, 1998). Ante esta situación, las religiones y los templos se transformaron en espacios donde se mantuvieron posibilidades de reunión, reconocimiento e identidad, al mismo tiempo que, en los templos católicos y en algunas facciones de las iglesias evangélicas tradicionales y luteranas se dieron las condiciones para preservar el disenso y la reflexión cívico – política (Orellana, 2013; Yrarrázabal, 2013).

Por otra parte, como ya hemos visto, las políticas de radicación y erradicación produjeron la movilización de un número importante de familias, algunas de las cuales al trasladarse quedaron imposibilitadas de asistir a sus lugares de culto; cuando no pudieron integrarse a otro para seguir practicando su fe, se vieron en la obligación de levantar nuevos templos o

funcionar en espacios destinados a otros usos. Lo anterior produjo la dispersión de algunos credos durante este período.

Además, se dieron situaciones en las cuales la construcción de sectores residenciales en la periferia santiaguina, orientadas a los diversos estratos socioeconómicos, impulsaron a los credos a instalar templos en estos nuevos emplazamientos.

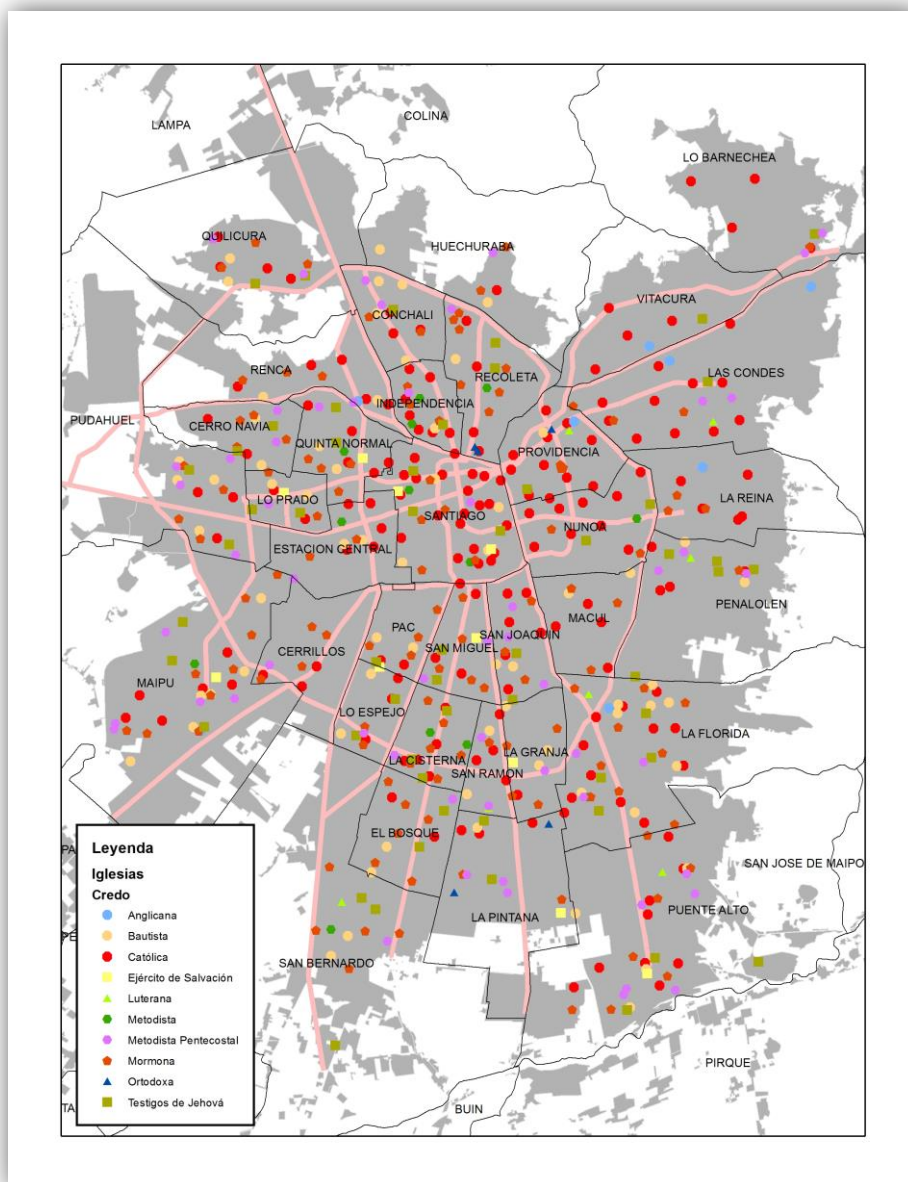
Por todo lo anterior, el período aquí analizado significó la instalación de edificios religiosos de los credos en diversos municipios santiaguinos, promovida por factores exógenos a la dinámica y prácticas religiosas de cada credo. La configuración de una nueva espacialidad religiosa produjo un patrón de distribución de los edificios religiosos que comenzaremos a tratar a continuación.

Religión y poblaciones del Santiago contemporáneo

La figura 50 expresa la actual distribución geográfica de los templos de algunas religiones en el espacio santiaguino. Destacaremos a continuación algunos patrones para posteriormente reflexionar acerca de los factores que explican las localizaciones representadas.

Se muestra a un espacio urbano plurirreligioso, expresado en la diversidad de templos que se reparten en los municipios santiaguinos. Para efectos analíticos, nos referiremos a los credos considerados en el estudio; en términos generales, destaca la transversalidad de la presencia de algunos, la concentración de otros en determinados municipios, (lo cual se asociaría a variables socioeconómicas), entre otros aspectos. Comenzaremos con la distribución geográfica del catolicismo.

Figura 50: Distribución en Santiago de credos, 2012



Fuente: Elaboración propia

Catolicismo y ciudad: evolución de las instalaciones del catolicismo desde el centro material
a la periferia inmaterial (1991 – 2012)

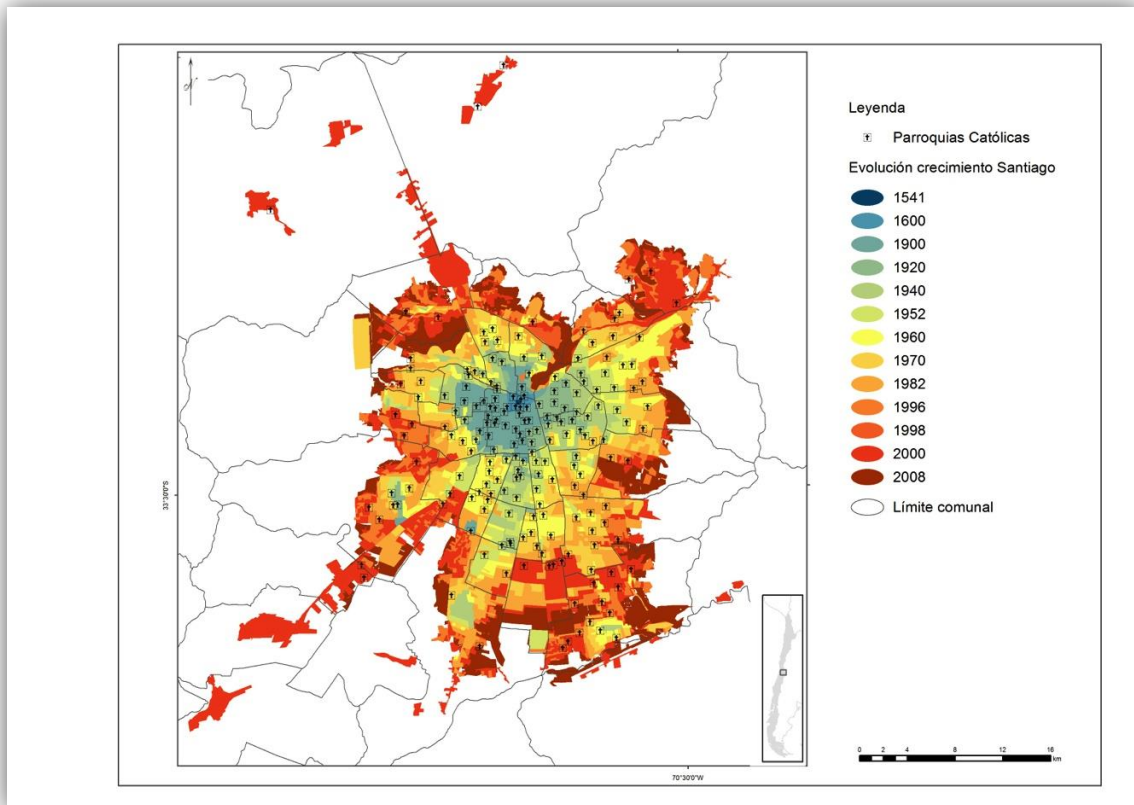
La distribución geográfica de los templos en Santiago, (así como también la arquitectura y el ornato de cada una de las edificaciones), reflejaba y refleja las relaciones y perspectivas de este credo con las restantes fuentes sociales de poder; a juicio de Bentué (2013), la iglesia católica apostólica romana ha experimentado a lo largo de su historia transiciones entre su instalación en torno a los signos y dispositivos del poder mundano o con el pueblo de Dios (Bentué, 2013). Intentaremos demostrar los planteamientos de Bentué para el caso de la iglesia católica chilena mediante la siguiente periodificación.

Hasta 1891 los templos del catolicismo santiaguino, heredero del colonizador, monárquico, peninsular y contrarreformado, acompañaron los emplazamientos del poder político y económico, con lo cual restringió su movilidad y distribución geográfica al casco histórico fundamental de la sociedad, salvo en el caso de monasterios y ermitas que avanzaban hacia la periferia como expresión de la ciudad cerrada y conventual que estaba cambiando como signo de los tiempos.

A partir de 1891, el péndulo toca el otro extremo de la oscilación y el catolicismo fue en busca del migrante y de los pobladores de los suburbios, como lo corroboran las localizaciones de los templos que se inauguraron después de esa fecha. La presencia del catolicismo en la ciudad se reforzó con colegios confesionales, conjuntos habitacionales y espacios de devoción, que diversificaron y transversalizaron la oferta católica entre los distintos grupos socioeconómicos que habitaban y habitan la ciudad. Además, los templos de este credo fueron acompañando a la expansión de la ciudad¹⁹², lo cual se expresa en la figura 51 siguiente.

¹⁹² La información presentada en la figura 51 requiere de algunas precisiones. La primera es que a pesar de existir edificios, algunos no están actualmente operativos por los daños estructurales que provocaron los eventos telúricos de 1985 y 2010 y otros funcionan esporádica o parcialmente.

Figura 51: Relaciones entre la localización de los templos católicos en Santiago y la expansión urbana, entre 1541 - 2008



Fuente: Elaboración propia

Desde 1982 los censos de población y vivienda registran una disminución de la población católica; según Lehmann, la observancia religiosa (entendida como el porcentaje que practica su culto una vez a la semana o más frecuentemente) ha disminuido considerablemente en Chile, especialmente en la religión católica. Mientras que en 1958, en el Gran Santiago, un 33% de los católicos era observante, en 1998, el porcentaje de católicos observantes es de sólo 18%. En términos comparativos con otros países del mundo, Chile se ubica en niveles muy parecidos a la media europea y por debajo de los países latinoamericanos (Lehmann, 2001).

Lo anterior provocó el rezago territorial de la iglesia católica. Las modalidades de evangelización de la iglesia católica influyen en la distribución territorial de las instalaciones,

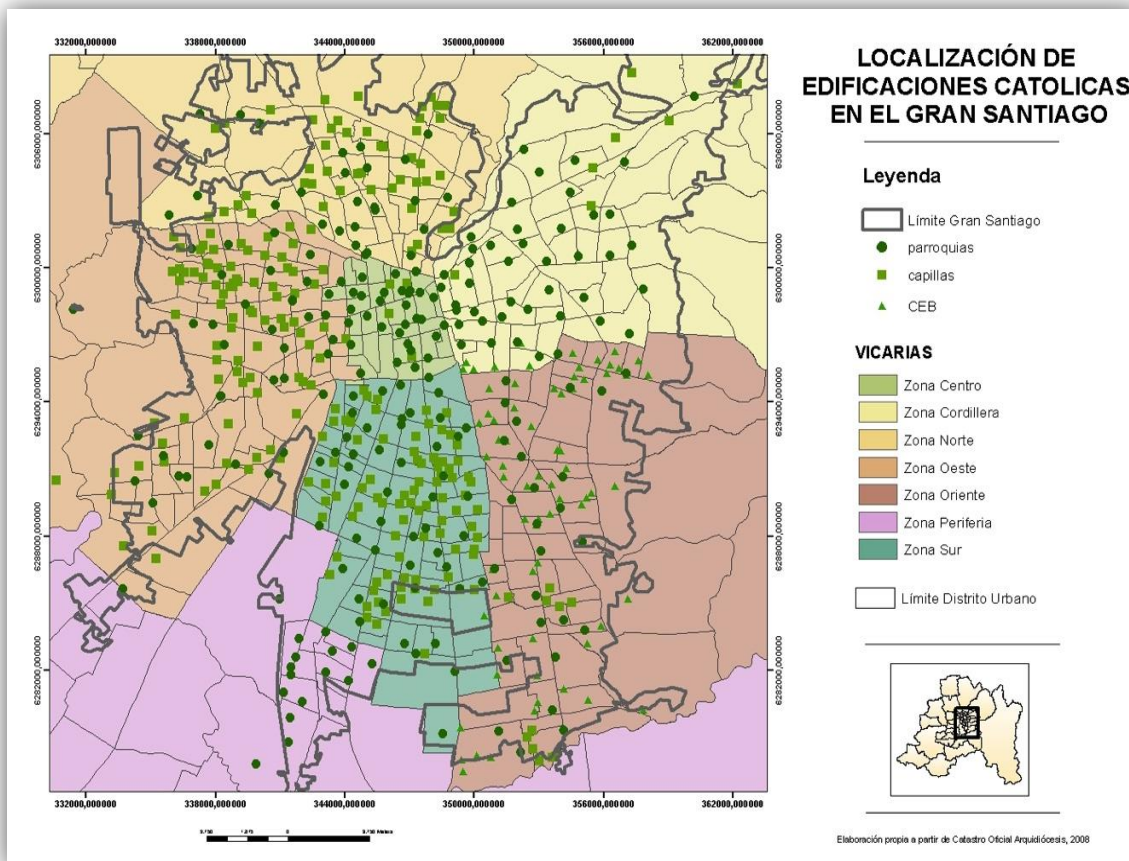
en tanto las Vicarías y otras modalidades de administración gestionan recursos preexistentes y sobre ellos sostiene la divulgación de la fe aún cuando pueda existir la sensación que la infraestructura no es suficiente y que es necesario ocupar otras áreas de expansión urbana reciente.

A esta situación se agrega el hecho de que los católicos se desplazan a centros de culto tradicionales por sobre otros más nuevos o recientes, asociado a la devoción de imágenes o símbolos honrados por la tradición y que implican que el capital simbólico de este credo siga teniendo como referente la Plaza de Armas. A pesar de que existen templos, parroquias o capillas al interior de colegios católicos instalados en distintos municipios de la ciudad, estos funcionan en días hábiles y restringen el acceso de público en general, por ende, se trata de espacios de culto subutilizado, lo que, en algunos casos, se agrava por la imposibilidad de contar con ministros que puedan administrar los sacramentos periódicamente, a pesar de existir las condiciones de infraestructura requeridas.

La transversalidad de la presencia de templos católicos en Santiago se explica en la capacidad de este credo para producir infraestructura, consecuencia de su predominancia en las preferencias religiosas declaradas por los santiaguinos en los censos de población y vivienda de los siglos XIX y XX, encuestas UC – ADIMARK y otras investigaciones (Lehmann, 2001). Mención especial requiere la instalación de distintas modalidades de evangelización desde la década de 1960, tanto a nivel local como las derivadas de la acción de las comunidades eclesiales de base, la llegada al país de nuevas espiritualidades o carismas y los efectos sobre la evangelización del Concilio Vaticano II.

La figura 52 muestra el resultado de la aplicación de distintas modalidades de evangelización de la iglesia católica, que influyeron en la distribución territorial de las instalaciones que se presenta.

Figura 52: Localización de edificaciones católicas en el Gran Santiago
2012



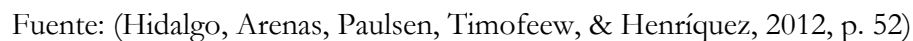
Fuente: (Hidalgo, Arenas, Paulsen, Timofeew, & Henríquez, 2012, p. 57)

No se incluyen otros tipos de edificios, a pesar de que existen templos, parroquias o capillas al interior de colegios católicos instalados en distintas municipios de la ciudad¹⁹³. Se puede apreciar la disparidad de oferta religiosa entre las vicarías, lo que, en algunos casos, varía considerando la distribución de sacerdotes en un escenario de carencia de vocaciones¹⁹⁴.

¹⁹³ Estos funcionan en días hábiles y restringen el acceso de público en general, por ende, se trata de espacios de culto subutilizados.

¹⁹⁴ La existencia de una masa crítica de sacerdotes que administre los sacramentos resulta tan importante

Figura 53: Variación intercensal de católicos período 1992 - 2002



411

Por lo anterior, a nuestro juicio, representan grupos de interés que podrían evolucionar a parroquias y templos si se dieran las condiciones, que podrían revertir este proceso de descuelgue.

Las comunidades eclesiales de base también manifiestan el hecho de que la iglesia católica, no solo acompañó a los pobladores en términos de los espacios que ocupaban, sino que a consecuencia de su compromiso con la doctrina del pueblo de Dios, también lo hizo con sus luchas y demandas, lo que se hizo especialmente notorio en el país politizado y radicalizado que se constituyó desde la década de 1970. El cuadro 8 muestra la localización de diversos templos en los municipios santiaguinos a contar de esa fecha, lo que ratifica la transversalidad anteriormente consignada.

Cuadro 8: Templos católicos inaugurados en la ciudad de Santiago desde
1970

Nombre del templo	Año de inauguración	Municipio
San Michael	1970	Providencia
Nuestra Señora De Lourdes, La Cisterna	1971	La Cisterna
Nuestra Señora Reina De Los Apóstoles	1972	Pedro Aguirre Cerda
De la Santa Cruz, Ñuñoa	1973	Ñuñoa
Jesús Maestro	1974	Estación Central
Cristo De Emaús	1974	Lo Prado
Santuario Nacional De Maipú	1974	Maipú
Maria Mediadora	1974	Pedro Aguirre Cerda
Nuestra Señora De La Reconciliación	1975	Cerrillos
Santa Maria De Las Condes	1975	Las Condes
Nuestra Señora De Los Pobres	1977	Huechuraba
Ascensión Del Señor Ex Cristo Resucitado, Pudahuel	1981	Pudahuel
San Francisco Solano	1982	La Florida

Continuación Cuadro 8

Nombre del templo	Año de inauguración	Municipio
San Juan Bautista, La Reina	1982	La Reina
Santo Tomás Moro	1982	Ñuñoa
San Francisco De Borja	1983	La Florida
Nuestra Señora De Las Nieves	1983	Las Condes
Emmanuel	1983	Recoleta
San Columbano	1984	El Bosque
Jesús Carpintero	1984	Renca
San Juan Apóstol, Vitacura	1984	Vitacura
Nuestra Señora De Las Américas	1985	Conchalí
Nuestra Señora De Apoquindo	1985	Las Condes
Santa Cruz De Mayo	1986	La Florida
Nuestra Señora Del Rosario, Las Condes	1987	Las Condes
Jesús Servidor	1987	Peñalolén
Maria Misionera, Renca	1987	Renca
Jesús Señor De La Vida	1988	San Ramón
Los Doce Apóstoles	1989	La Granja
Madre De La Divina Providencia	1989	Puente Alto
San Antonio De Padua	1989	San Ramón
Santa Maria De La Esperanza	1990	San Miguel
Santa Margarita De Escocia	1991	La Florida
Cristo Resucitado, Maipú	1991	Maipú
Inmaculada Concepción, Maipú	1991	Maipú

Continuación Cuadro 8

Nombre del templo	Año de inauguración	Municipio
Nuestra Señora De La Visitación, Maipú	1991	Maipú
Santa Maria De La Esperanza, Maipú	1991	Maipú
Jesús, El Señor	1992	La Florida
San Esteban Mártir	1992	La Pintana
San José De Las Mercedes	1993	La Florida
Santa Teresa De Los Andes, La Dehesa	1993	Lo Barnechea
Santa Teresa De Los Andes, Zona del Maipo	1993	Puente Alto
Ascensión Del Señor	1994	El Bosque
Maria Madre De La Iglesia	1994	La Florida
San Damián de Molokai	1994	San Joaquín
Santa Teresa Del Niño Jesús, Batuco	1995	Lampa
Maria Misionera, Maipú	1995	Maipú
San Francisco De Sales, Vitacura	1995	Vitacura
Santa Maria Del Sur	1996	Pudahuel
San Esteban	1996	Puente Alto
Cristo Evangelizador Y Solidario	1997	Cerro Navia
Maria Madre de Misericordia	1997	Lo Barnechea
Beato Pedro Bonilli	1997	Puente Alto
Maria Reina De La Paz	2000	Cerro Navia
San Francisco De Los Pajaritos	2000	Estación Central
Sagrada Familia De Quilicura	2000	Quilicura
La Transfiguración Del Señor	2003	Puente Alto
Santa María Madre	2003	Renca
Inmaculada Concepción, San Ramón	2003	San Ramón

Continuación Cuadro 8

Nombre del templo	Año de inauguración	Municipio
Jesús Maestro, La Florida	2005	La Florida
Santo Tomás Apóstol	2005	La Pintana
San Alberto Hurtado de Peñalolén	2005	Peñalolén
San Alberto Hurtado de Quilicura	2005	Quilicura
Inmaculado Corazón De María, Maipú	2006	Maipú
Sagrado Corazón de Jesús de Esmeralda	2007	Colina
San Matías	2007	Pte. Alto
San Gaspar Bertoni	2009	Pte. Alto
El Salvador	2010	Pudahuel
Santa Faustina	2012	Colina
Jesús, María y José	2012	Colina
Santa Inés	2012	Huechuraba
Beato Juan Pablo II	2012	Quilicura
Madre de los Apóstoles (Cuasi-parroquia)	2013	Maipú

Fuente: Elaboración propia

El análisis de los datos del cuadro 8 nos permite inferir que las localizaciones más privilegiadas corresponden a municipios habitados por sectores medios, medios bajos y bajos, que podría también asociarse a los precios de los suelos y a la evolución de las comunidades durante un intervalo espacio temporal en que la adscripción religiosa no fue más una actividad meramente privada ni racional (Habermas, Butler, & West, 2011, p. 11), sino que coincidió con las metas de movimientos sociales y políticos que se fueron gestando y expresando en la esfera pública antes, durante y después de 1973 (Salazar, 2012).

Tras la recuperación de la democracia, el catolicismo tuvo, gracias a los réditos que le otorgó su lucha contra la dictadura en la opinión pública nacional, una posición de

privilegio en el escenario urbano neoliberal (Brenner, 2004) y global (Berger, 2005) que acompañaba a la diversificación de la oferta de credos que se venía dando desde inicios del siglo XX. No obstante lo anterior, en la práctica, la producción de un mercado de suelos neoliberal en la mayor parte de las ciudades y países del mundo occidental (Brenner & Theodore, *Spaces of Neoliberalism: Urban Restructuring in North America and Western Europe*, 2002), incluido Santiago de Chile (Daher, 1993; De Mattos, 2001; 2008), dejó a los credos en igualdad de condiciones, tanto en el nivel discursivo, como en la posibilidad de adquirir propiedades para el culto según sus atributos materiales (cantidad de prosélitos, capacidad financiera, prácticas rituales, rutinas asociadas al rito, etc.) e inmateriales (contenido del discurso, comprensión de la trascendencia, normas y códigos asociados a la cotidianidad, cosmovisiones, etc.).

Según Lehmann (2001), entre otros estudios, la observancia religiosa (entendida como el porcentaje que practica su culto una vez a la semana o más frecuentemente) ha disminuido considerablemente en Chile, especialmente en la religión católica. Esta situación coincide con los resultados de la Encuesta Bicentenario UC ADIMARK en los años en que ha sido aplicada (desde 2006 a la fecha) y en 2012 (Centro de Políticas Públicas, 2012). Los datos censales, por su parte, nos informan que en 1958 un 33% de los católicos se declaraba como observante, en tanto que más del 90% de la población se declaraba católica. La cantidad de católicos observantes desciende al 18% en el año 1998. Desde esta fecha, la situación religiosa del país se asemeja al promedio europeo y bajo el resto de los países latinoamericanos (Lehmann & Hinzpeter, 1999; Lehmann, 2001) en materia de que a la fecha no es posible presenciar un retroceso importante del catolicismo bajo sus dos formas (observante y militante) tanto en lo que concierne al compromiso religioso como en la influencia que sus principios, doctrinas y cosmovisiones en otros aspectos de la mentalidad de los individuos y sociedades, lo cual es contrario a los postulados de la teoría de la secularización propuesta por Weber y sus continuadores. Desde esta perspectiva, en el caso concreto de Chile, el incremento del nivel de vida de la población desde los 80's en adelante, (expresado, por ejemplo, en que el PIB per cápita que en 1999 era US\$12400 ascendió en 2011 a US\$17400) no redundó significativamente en un descuelgue de las ideas religiosas de la mayor parte de la población del país, que en un porcentaje muy significativo,

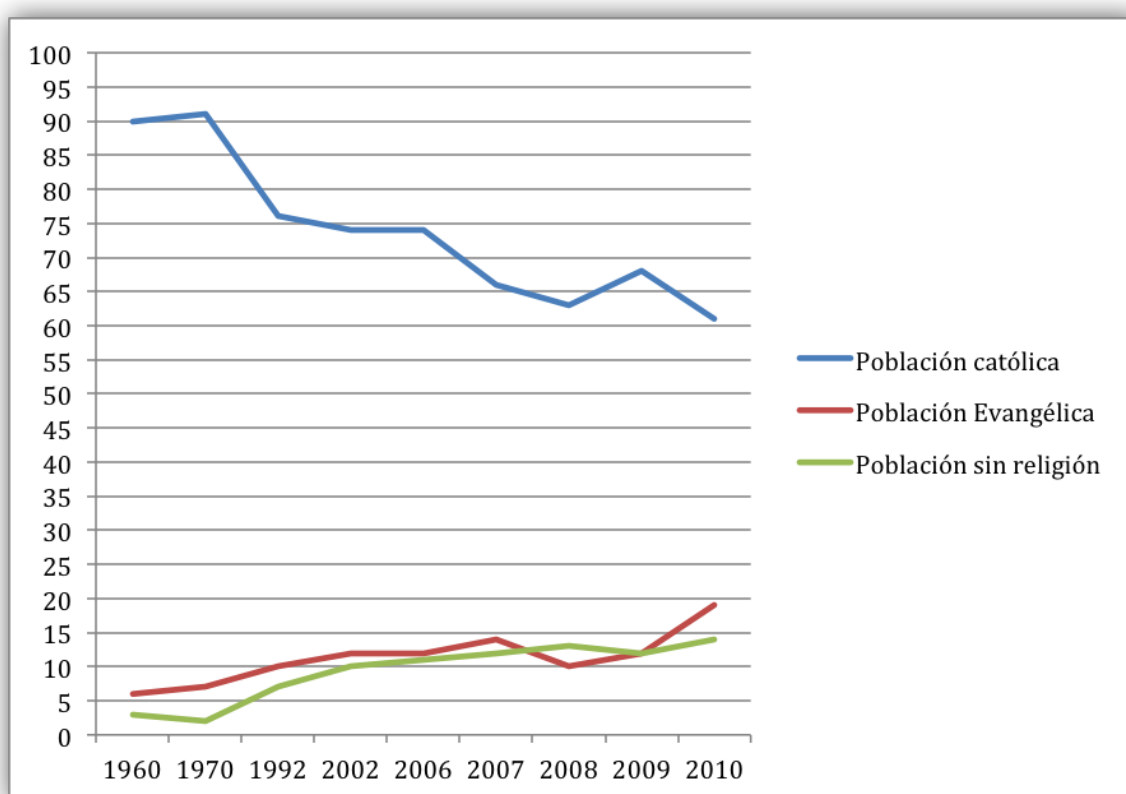
mantiene algún nivel de adscripción con esta esfera del pensamiento (Centro de Políticas Públicas, 2012).

El censo del año 2002 realizado por el Instituto Nacional de Estadísticas, reveló que la población del país era de 15.151.076 habitantes, de los cuales un 73% se declaraba católico, 6% menos que lo registrado en el censo de 1992. En particular, las regiones que más habían disminuido su población católica con respecto a la población total eran Tarapacá, Antofagasta, Aysén y Metropolitana de Santiago, con una disminución en torno al 7%. En tanto, la Región del Biobío poseía el menor porcentaje de población católica del país con un 58% (Instituto Nacional de Estadísticas (INE), 2002). El censo de población y vivienda de 2012 contempló 42 preguntas ; la pregunta 39 indagaba acerca de las religiones o credos que profesaban los encuestados. Se obtuvo como resultado que el 67,4% se declaraba católico, vale decir, un 2,5% menos que en el censo de 2002, el que a su vez era un 6,8% más bajo que los registros de católicos que reportó el censo de 1992 (Instituto Nacional de Estadísticas (INE), 2012). Los evangélicos, por su parte, aumentaron de un 15,14% a un 16,62%. Quienes declararon no tener ninguna religión pasaron de 8,3% a 11,58% (Instituto Nacional de Estadísticas (INE), 2012)

Esta significativa disminución de los católicos, tanto de observantes como no observantes, podría tener su explicación en una serie de procesos que han ocurrido en las últimas décadas. En primer lugar, se encuentra la participación por estratos sociales de grupos católicos en el sistema educacional nacional. La prelatura del Opus Dei, Legionarios de Cristo, Schoenstatt, Jesuitas, entre otros, a través de la fundación y administración de colegios y universidades destinados a los niveles socioeconómicos medio altos y altos, ha favorecido una evangelización permanente, influyendo en la adscripción de generaciones precedentes y la prevalencia de esta religión al interior del grupo familiar, aún cuando no sean observantes. En contrapartida, los grupos sociales más pobres, en un principio no han formado parte de este “*público objetivo*”, con lo cual han tenido menos posibilidades de acceder a instituciones educacionales cercanas a este credo, con la consecuente pérdida de cercanía con los postulados de esta Iglesia. Conscientes de esta omisión, los grupos católicos han comenzado a corregir este proceso con iniciativas como la Fundación Belén

Educa y la Fundación Mano Amiga que localizan establecimientos educacionales en zonas habitadas por población vulnerables¹⁹⁵.

Figura 54: Evolución de las creencias entre 1960 y 2002 según datos censales y de la encuesta bicentenario UC – ADIMARK 2012 (Centro de Políticas Públicas, 2012)



Fuente: Elaboración propia

Uno de los factores que tendería a aminorar la baja en el porcentaje de adscripción a la religión católica sería la creencia mariana. Aparece en casi todas las versiones de la encuesta UC ADIMARK una marcada inclinación hacia la devoción a la Virgen, incluso entre los evangélicos (según los datos proporcionados por la Encuesta Bicentenario, versiones 2006

¹⁹⁵ Ver sitios web, <http://www.beleneduca.cl>, <http://www.manoamiga.cl/fundacionma.html>

a 2008) y en la devoción expresada en asistencia de templos de dicho carisma, tales como Lo Vásquez y Maipú en fechas precisas del año.

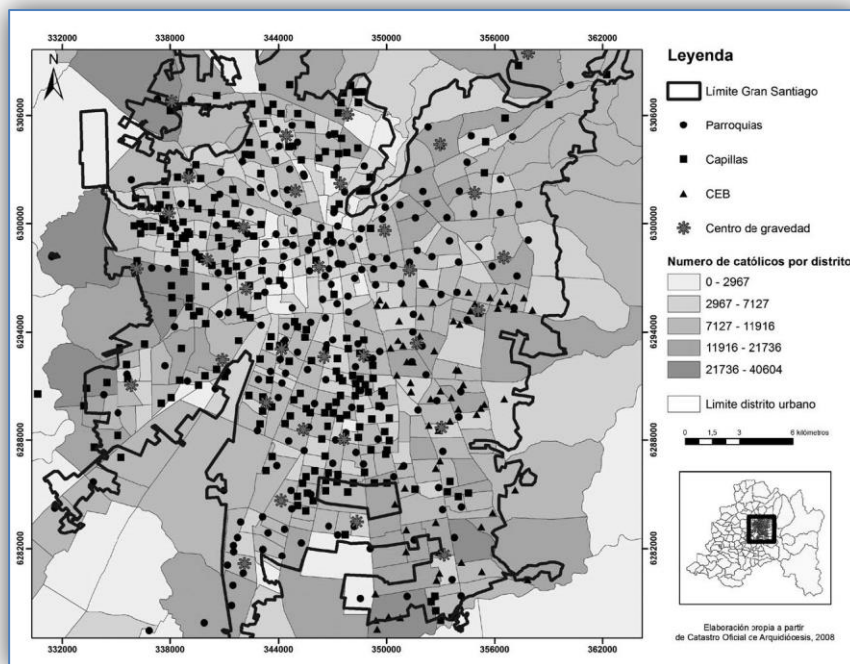
El proceso de invisibilización de todos los credos analizados en Santiago, aporta al desarrollo de la secularización de la sociedad, o al avance de otras formas de irreligiosidad, distintas a la secularización; la figura 54 da cuenta de estas tendencias. Además, muestra el abandono de católicos a su credo en un período de diez años; si comparamos estos resultados con la distribución de templos y parroquias consignadas en las figuras 50, 51, 52 podemos concluir que la densidad de templos no ha tenido significancia en el proceso de abandono del catolicismo, ya que precisamente en los sectores donde se da una mayor infraestructura de edificios religiosos, como por ejemplo, el centro de la ciudad, se registran niveles importantes de variación intercensal, lo cual puede asociarse a la crisis de la civilización parroquial anteriormente aludida.

Por otra parte, la oferta inmobiliaria y los subsidios habitacionales proporcionados por el Estado tienden a localizarse en suelos baratos, lo que ha alejado a la población hacia la periferia de la ciudad, generándose de paso, una alta concentración de población en estos sectores a una velocidad que no ha podido ser emulada por la instalación de edificios religiosos, lo que explicaría, entre otros aspectos, la profusión de comunidades eclesiales de base en estos sectores y la llegada de nuevas ofertas religiosas competitivas.

En conclusión, la diversidad religiosa en Santiago estaría asociada al crecimiento explosivo de las vertientes carismático-pentecostales desde los inicios del siglo XX y la emergencia de distintas transformaciones y sincretismos al interior de la religión católica y protestantes tradicionales, fenómeno que se ha dado con similares características en nuestro país, en el resto de América Latina y en otros países del globo (Fontaine & Bayer, 1991).

La figura 55 relaciona la población que se declara católica según distritos censales y la distribución de templos, se aprecia una incongruencia entre ambas variables.

Figura 55: Número de católicos por distrito censal 2002 y distribución de templos en Santiago, 2002



Fuente: (Hidalgo, Arenas, Paulsen, Timofeew, & Henríquez, 2012, p. 58)

De acuerdo a la figura 55, se refuerza la tesis de que el símbolo templo no es por si mismo un factor de adscripción religiosa en el presente, sino que, por ejemplo, en el caso del casco histórico de Santiago, la densidad de templos sería un factor de rezago del uso residencial de barrios que hoy en día están orientados al comercio y a servicios.

Concluyendo, el análisis de la distribución geográfica de templos y edificaciones católicas manifiesta un efecto rezago en la localización actual de los inmuebles que implica una alta cobertura en espacios donde la cantidad de fieles católicos es menor y un abandono de sectores de reciente urbanización. Por otra parte, complementan a las dinámicas de evangelización otros tipos de edificaciones, como colegios, centros de ayuda social, entre otros, pero esta cobertura no ha logrado impedir el descuelgue de un importante número de católicos observantes y practicantes, según expresan los censos de 2002 y 2012.

Por último, el modelo de conquista y colonización católico barroco privilegió este credo por sobre cualquier otro y lo constituyó como un elemento fundamental de la identidad nacional, especialmente entre la clase dirigente (Barrios, 1987); La dominancia de esta religión se expresa también en el resto de los grupos socioeconómicos, lo que explica la distribución geográfica de los templos en casi toda la ciudad.

Neoliberalismo, secularización social y globalización: vientos favorables para la irrupción de los credos pentecostales y los neo pentecostales

Considerando a las religiones monoteístas, las que manifestaron mayor poder de visibilización en las ciudades occidentales a partir del último cuarto del siglo XX fueron las religiones islámicas y el pentecostalismo (Hidalgo, Arenas, Paulsen, Timofeew, & Henríquez, 2012), que coinciden en el abandono de lo racional (Kepel, 2005); abordaremos a continuación este aspecto y reflexionaremos acerca de los posibles efectos en materia espacial, centrándonos en los pentecostales y neo pentecostales¹⁹⁶.

Los credos evangélicos tradicionales que se instalaron en Chile hasta la primera mitad del siglo XX, fueron herederos de la tradición liberal e ilustrada europea, por lo cual valoraban la racionalidad¹⁹⁷ e intentaban guardar algún nivel de coherencia con esta dimensión como una forma de conquistar a los sectores medios¹⁹⁸ que surgían en ciudades como Santiago al

¹⁹⁶ Se han levantado mezquitas musulmanas de la corriente sunita en Santiago; en una reunión privada con el imán de un templo localizado en el municipio de Ñuñoa, me comentó que se han convertido algunos chilenos, pero la cifra no tiene significatividad en los cuatro últimos censos, por esta razón no fueron considerados en el presente estudio.

¹⁹⁷ Por ejemplo, en los metodistas pentecostales la letra (la educación) “mataba al Espíritu”; en cambio, en las religiones evangélicas tradicionales había una valoración positiva de la educación, que se concebía como una instancia que aportaba al progreso social.

¹⁹⁸ De hecho, la instalación de un modelo de “evangélico culto” con independencia de su condición socioeconómica, representaba una orientación del proselitismo evangélico en el siglo pasado que intentaba superar el mote de “cultos y religiosidad irracional” con que habían sido identificados los metodistas pentecostales durante el siglo XX. En virtud de esta propuesta, se generaron alianzas y empatías con la masonería u otras formas de luchas intelectuales religiosas contra el catolicismo dominante (Lalivé d'Epinay, 2009).

amparo de la industrialización sustitutiva, masificación de la enseñanza y crecimiento del aparato burocrático del Estado¹⁹⁹ (Lalive d'Epinay, 2009). A diferencia de estos, los pentecostales primero y los neo pentecostales después, se constituyeron como oferentes de una práctica ritual afín al habitus proletario. Tomaron la innovación musical que habían incorporado al imaginario urbano los metodistas pentecostales, esto es, letras simples sobre la base de ritmos y melodías del gusto del migrante campesino (ritmos mexicanos, boleros o melodías populares transformadas en cantos a la divinidad), reemplazaron las procesiones católicas por caminatas en caravanas de predicación en los barrios populares, adoptaron instrumentos musicales tales como la guitarra eléctrica, el pandero y la batería, reforzaron las prácticas de sanidad que ya los católicos desarrollaban en mandas y procesiones, (vitales en sectores que quedaron abandonados de la oferta de salud pública y privada). Sumaron a estas prácticas la renuncia explícita a toda forma de racionalidad en su práctica religiosa, un mensaje simple, emocional y de rápida incorporación en los sectores bajos, mediante el cual lograron establecer un patrón de localización espacial que provocó una “*una crisis del mapa evangélico*” (Sepúlveda, 1987, p. 265) santiaguino y nacional, produciendo, de paso, “*nuevas identidades*” evangélicas (Sepúlveda, 1987, pp. 264 - 277), en oposición al movimiento evangélico tradicional.

¹⁹⁹ A partir de la década de 1930, raíz del éxito del movimiento metodista pentecostal y pentecostal chileno, llegaron diversas corrientes del mismo tipo desde el extranjero que produjeron una especie de “revival” del movimiento e instalaron templos cuyo objetivo era colonizar a los sectores medios, dado que los primeros pentecostales seguían siendo fuertes en los sectores más pobres de la población. Expresan este nuevo pentecostalismo la instalación en Santiago de las denominaciones “Asamblea de Dios Autónomas”, provenientes de Suecia (1937), “Asamblea de Dios”, de Estados Unidos (1942), “Iglesia de Dios” (1950) e “Iglesia de Cristo” (1952), ambas también de Estados Unidos, entre otras. Cada una instaló sus templos en sectores de la ciudad habitados por los sectores medios y medios bajos, donde desarrollaron una intensa labor proselitista mediante misioneros extranjeros y conversos chilenos, construyendo templos en función de los resultados de campañas evangelísticas, trabajo en la calle y del evangelismo puerta a puerta (Sepúlveda, 1987, p. 264). Además, desde estas nuevas corrientes, de los credos evangélicos tradicionales y de las iglesias metodistas pentecostales y pentecostales que existían previamente, se originaron como grupos autónomos caracterizados por el abandono de la racionalidad mediante un enfoque que fue “reaccionando frente al proceso global (de cambio) de la sociedad” (Sepúlveda, 1987, p. 265) chilena desde 1973 en adelante.

La integración de Chile al mercado global permitió a estas congregaciones el acceso a técnicas de proselitismo internacional (es común, por ejemplo, que sus predicadores copien el acento tropical y formas de alabanza centroamericanas) que incrementaron sus diferencias con el modelo de “*canuto y culto*” que se instaló previamente. El neoliberalismo por su parte, les permitió adquirir edificios y espacios seculares sin mayor dificultad, aun cuando la congregación no cuente con ningún tipo de autorización (ya que no es necesaria) para sus prácticas religiosas.

Tras la recuperación de la democracia, la crisis del mapa evangélico evolucionó tanto por la dinámica que venía dándose como en procesos asociados a las transformaciones socioespaciales que se dieron desde los 1990’s del siglo XX en adelante. Algunos de esos procesos influyentes fueron la disminución proporcional de la infraestructura de templos católica, que tenía otras formas de evangelización urbana, la merma en las vocaciones sacerdotales²⁰⁰ y en la disposición de capital humano para llevar a cabo la evangelización en

²⁰⁰ No es tema de nuestra investigación abordar en sí mismo el problema de las vocaciones sacerdotales; nos referiremos más bien al efecto de dicha baja en la instalación de oferta religiosa por parte del catolicismo. La escasez relativa de curas y párrocos es más notoria en los sectores populares de la ciudad de Santiago, tanto por los ritmos de crecimiento demográfico que manifiestan y por la emergencia de otros credos en su reemplazo. El carácter comunitario de las parroquias, con relaciones más fuertes entre sus componentes a causa de la persecución política durante la dictadura, no pudo mantenerse tras el advenimiento de la democracia. Los espacios interpersonales y entre la parroquia y la comunidad se expandieron notablemente, lo que influyó en la baja en las vocaciones y el abandono de consagrados a los votos sacerdotales (Miranda G. , 2000). Por otra parte, la secularización de una ciudad que se integra al mundo mediante un modelo de regionalismo abierto, genera como resultado, el abandono de esta opción profesional por parte de la elite y de los sectores medios, agravado esto por una serie de escándalos protagonizados por miembros activos del clero. En el caso de las mujeres, la acción social y la mística asociada al estilo de vida conventual, la pueden realizar a partir de diversas formas de voluntariado tanto religioso como secular sin que ello implique renunciar a la opción de constituir una familia o sufrir los rigores de la formación eclesial (Miranda G. , 2000). Todo lo anterior redundando en que, a lo menos en el catolicismo, la carencia de sacerdotes suponga una dificultad objetiva para atender las parroquias que ya existen, por lo cual un párroco debe multiplicarse y expandir geográficamente el área que mantiene, reduciendo sus tiempos a aspectos vinculados al culto en espacios ya instalados, sin que exista la condición umbral que aliente la instalación de nuevos centros de culto en la ciudad que se ha ido configurando en este último tiempo.

las periferias, la visibilización de nuevas sectas (Mormones, Testigos de Jehová), que a la fecha son un oferente considerado por la población para satisfacer necesidades espirituales, la secularización de la sociedad relacionada con los fenómenos de metropolización, globalización y la imposición de una economía social de mercado de corte laico – liberal.

El estancamiento del proselitismo evangélico tradicional como expresión de la pérdida de capital simbólico y de la instalación de templos en la capital de Chile

Las iglesias evangélicas tradicionales construyeron algunos de sus primeros templos mediante aportes de sus iglesias matrices en el extranjero o por el aporte de filántropos de otros países del globo (Pereira O. , 2011); la mayoría de estas iglesias ha cortado sus nexos con las organizaciones internacionales que las fundaron mediante un proceso de “*nacionalización o independencia*” que comenzó en los 80’s y que tuvo como consecuencia directa el empobrecimiento de los credos que ya no contaban con una fuente de ingresos relevante.

Por este motivo, las lógicas de emplazamiento se han pauperizado, también ha ocurrido un empobrecimiento en las características de las construcciones, que ahora son financiadas directamente por la feligresía, mediante el aporte de mano de obra o financiero. Dicha pauperización se manifiesta en que se ocupan casas o antiguos locales comerciales como centros de culto. Otro aspecto que ha tenido influencia en el freno en la construcción de templos de las iglesias evangélicas tradicionales ha sido la influencia de grupos carismáticos que, en pos de un resurgimiento espiritual, han dividido las congregaciones y han restado aportes monetarios (diezmos) que podrían ser empleados en la adquisición de espacios o en la generación de misiones o locales (filiales de las iglesias más antiguas).

La localización del resto de los templos evangélicos representados en la figura 50, responde al proceso que Sepúlveda (1987) definió como el “*campo evangélico chileno*” (Sepúlveda, 1987, p. 267); según Sepúlveda (1987), la instalación de los templos de los credos evangélicos tradicionales se explicaba por factores endocongregacionales (como por ejemplo, la visión proselitista y la adecuación del mensaje a un tipo específico de ciudadano). Sumamos a estos factores, las posibilidades económicas de cada clero para la adquisición de suelos o edificaciones.

Desde 1916 los grupos evangélicos tradicionales, la mayor parte de los cuales provenían de Estados Unidos de Norteamérica, acogieron los acuerdos del Congreso de Panamá, que recomendaba a los evangélicos predicar el mensaje en los sectores medios, los que por su mayor capital cultural abandonarían las creencias católicas con más facilidad (Kessler & Nelson, 1980). Para el caso de Santiago tal conquista no fue posible ya que esta clase se mantuvo católica o si abandonó esta fe no abrazó a otra; diversos estudios muestran que en la actualidad, la clase media y media baja se ha secularizado. Este fracaso incidió en la producción de los siguientes procesos que se manifestarían socioespacialmente: (1) la relativa pauperización de este tipo de evangélico y de sus templos (los nuevos conversos provendrían de los sectores medios bajos y bajos), (2) la “*pentecostalidad*” de los evangélicos tradicionales (que refuerza la pauperización comentada), (3) que los hijos de evangélicos que ascienden socialmente y que adquieren mayor capital cultural, no siguen siendo evangélicos y por ende, la iglesia pierde jóvenes y se compone de adultos mayores y niños (con bajo poder adquisitivo y menor capacidad proselitista), (4) quienes, a pesar de incrementar su capital cultural y su nivel socioeconómico, siguen participando de la iglesia, establecen nuevas demandas para el templo, influyendo en la arquitectura del mismo y en sus lógicas de instalación (lo que explica el levantamiento de “*misiones*” en sectores de reciente urbanización para las clases medias).

Hasta la década de 1980 el precio no era un aspecto relevante por dos razones: la primera, que había una oferta de suelos que influía en que su precio fuera más accesible para los grupos religiosos y segundo, por cuanto la mayor parte de las religiones evangélicas tradicionales tenía apoyo económico para la adquisición de bienes muebles e inmuebles de las iglesias madres que se encontraban preferentemente en Estados Unidos de Norteamérica²⁰¹. Pero en la medida que esos apoyos cesaron y que los precios del suelo se incrementaron, se estancaron las lógicas de instalación de templos (Vidal, 2012).

²⁰¹ Durante el siglo XIX, como vimos en capítulos precedentes, el movimiento evangélico chileno dependía

Los metodistas pentecostales son una congregación nacional sin vínculos con el extranjero, que se financia mediante la captación del 10% de los ingresos de cada uno de sus miembros, por lo cual mantuvo una dinámica de construcción de templos sin mayores variaciones hasta la década de 1990, cuando comienzan a delegar, en algunos casos de congregaciones prósperas, la construcción de edificios en empresas constructoras (Orellana, 2013). Antes y en otros sectores de la ciudad, siguen siendo los feligreses quienes financian las construcciones ya sea mediante horas de trabajo o aporte monetario²⁰².

Volviendo al resto de las congregaciones tradicionales, la merma en los ingresos, cambios en la praxis religiosa relacionados con el aporte económico a las actividades y objetivos de la iglesia, el estrato socioeconómico de los miembros, la secularización de la sociedad, las decisiones proselitistas, el tipo de liderazgos, entre otros aspectos, han producido una pérdida de capital social y económico en estas religiones (Centro de Políticas Públicas, 2012) que ha derivado en el estancamiento en las construcciones y la consecuente pérdida de visibilidad social (Pereira O. , 2011). La ciudad creció, minimizó la presencia y fagocitó los templos, los que quedaron integrados en un escenario mayor con una oferta más

fundamentalmente de misioneros británicos. Desde inicios de la vida republicana llegaron pastores y evangelistas anglicanos y metodistas de esa nacionalidad a Santiago, Temuco, Concepción y Valparaíso, entre otras ciudades. Este rol sería, durante el siglo XX, asumido por iglesias estadounidenses, las que fundaron diversos templos en las ciudades chilenas, entre los que contamos bautistas, episcopales, pentecostales, cuadrangulares, etc. (Sepúlveda, 2000).

²⁰² Es común que la construcción de un templo metodista pentecostal se financie con la venta de almuerzos u otros tipos de comestibles, cuyo costo y preparación se transforma en una actividad congregacional colectiva, tan importante como los cultos. Esta alternativa de financiamiento hace que el tiempo de construcción de un edificio pueda ser muy prolongado en el tiempo y que dependa de la cantidad de personas que participen de esa congregación (ya que son ellos mismos, amigos y familiares los que además de productores, consumen el resultado del trabajo). Tradicionalmente entre los miembros de la iglesia hay obreros que trabajan en la construcción quienes aportan con horas de trabajo; las autoridades de las organizaciones metodista pentecostales y pentecostales más antiguas, han generado un tipo de pastor que se traslada con su familia a evangelizar a una zona donde es destinado. Cuando logra una masa crítica comienza la etapa de instalación del templo, en la que él mismo participa, dirige (y a veces lo hace solo) en la construcción del templo (Orellana, 2013).

profusa, sin que se produjera un aumento en la instalación de edificios, pese a que el número de feligreses crecía, como los muestran los datos censales de 1992 y 2002 (Instituto Nacional de Estadísticas (INE), 2002). Lo anterior derivó en que la mayor parte del incremento de los evangélicos que aparecen en ambos censos sean atribuibles a las facciones metodistas pentecostales, pentecostales (Vidal, 2012).

Los credos evangélicos tradicionales se han visto obligados a competir con los metodistas pentecostales en la colonización de las áreas sociales poblados por los grupos socioeconómicos más modestos, de modo que en la lógica del autofinanciamiento, no han logrado construir iglesias. Por lo anterior han optado por realizar “*cultos familiares*”²⁰³ en las residencias de conversos que invitan a participar a sus familiares, vecinos o amigos, como extensión e incluso reemplazo a la reunión congregacional (Pereira O. , 2011). En consecuencia, a causa de la merma en los ingresos por un lado y la disminución de la afluencia de personas conversas al templo, la adquisición de casas o propiedades que se usan para el ritual sin modificarse estructuralmente, redundaron en la pérdida de visibilización de edificios de estos credos.

Reduciendo la escala de análisis comparando las dinámicas locacionales “entre” los evangélicos tradicionales se evidencian los siguientes procesos: (1) el efecto regulador de emplazamientos por parte del precio de los suelos susceptibles de ser empleados para levantar templos, (2) la inexistencia de regulaciones en materia de características de la arquitectura e infraestructura de los edificios religiosos, (3) la diversidad de mecanismos de decisión en materia de la instalación de edificios religiosos, (4) competencia espacial, (5) la concepción de congregación²⁰⁴, y las formas de gobierno de la iglesia. Nos referiremos a algunos de estos procesos.

²⁰³ Esta práctica se ha visto dificultada en este último tiempo a causa de la producción de espacios cerrados en la ciudad, donde la convivencia entre vecinos es mínima, así como también las posibilidades de contacto entre los misioneros y los residentes (Bobadilla, 2013).

²⁰⁴ Definiremos como congregación evangélica tradicional a un conjunto de individuos que se aglutinan autónomamente o como miembros de una familia que aportan distintas formas de capital al grupo mayor y

Por lo anterior, la mayor parte de los templos evangélicos se localizan en la periferia urbana, la pasada y la presente, a consecuencia de la fagocitación ya comentada, lo que aparece expresado en la figura 50 precedente.

Por último, la permanencia de los templos evangélico – tradicionales o el levantamiento de nuevos espacios de culto expresaría la adecuación del mensaje a la cotidianidad de los sujetos que pretende colonizar en áreas sociodemográficas relativamente homogéneas; (dicho de otro modo, al nivel de coincidencia que haya entre el mensaje, las prácticas del credo y la cotidianidad de los sujetos a los que el templo pretende alcanzar posibilitaría la existencia de un templo).

que a su vez los reciben de cada grupo para identificarse, incrementar su nivel y calidad de vida mediante la satisfacción de necesidades vitales. La presencia espacial (densidad) de este tipo de congregaciones se relacionaría con la transversalidad de su mensaje, la disponibilidad de suelos para instalarse, el capital disponible, el nivel de cumplimiento de sus objetivos proselitistas, los recursos materiales y humanos que puedan movilizar para evangelizar, el contexto socio político cultural, entre otros. Toda congregación puede asociarse a una familia extensa de tamaño variable, donde practican su fe generalmente más de una generación de individuos vinculados por lazos de parentesco. El núcleo decisorio del grupo mayor recae en la figura del pastor o de otra forma de liderazgo, incluyendo decisiones locacionales. En otras, los liderazgos son apoyados (y supervigilados) por una especie de organismo consultor (que puede incluso extenderse a todos los miembros) que, en todos los casos, asumen la responsabilidad de los costos y de la provisión de los recursos humanos para la instalación y gestión de los centros que puedan surgir. Cada congregación puede llegar a formar una red con otras del mismo credo que se comprenden como una comunidad (familia) de fe que comparte lazos materiales y simbólicos, celebraciones, ritos, solidaridades, exclusiones y afectos.

Relaciones entre la distribución geográfica del valor de los suelos y la localización de los
templos de los grupos evangélicos tradicionales santiaguinos

Respecto a los precios de los suelos, la figura 56 relaciona la oferta de suelos y los precios, según el avalúo fiscal, expresado en Unidades de Fomento (UF)²⁰⁵. En virtud de la información aquí contenida podemos apreciar tanto la baja disponibilidad de suelos baratos en la ciudad, como el reducido margen de oferta en la que se mueve el mercado inmobiliario entre distintos usos competitivos, que limita la posibilidad de instalar iglesias en los sectores donde los precios son más elevados.

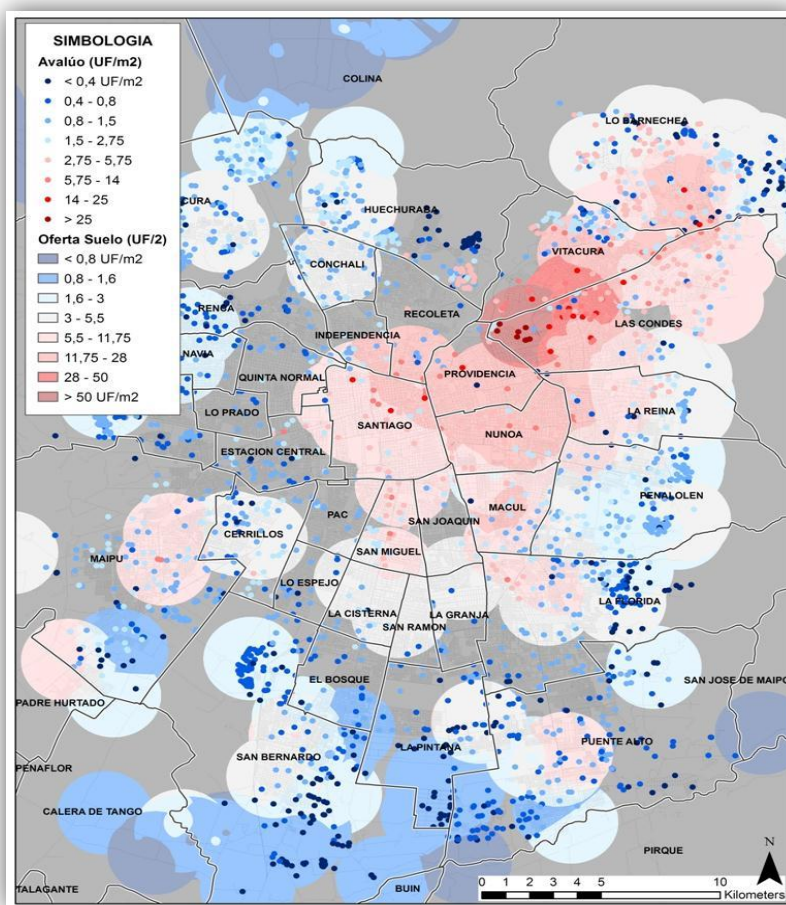
Se suma a lo anterior el hecho de que los municipios, sobre todo aquellos con mayor demanda inmobiliaria, se encuentran prácticamente imposibilitados de donar espacios, lo que ha derivado en negociaciones entre las religiones dominantes y las constructoras para asignar espacios para levantar templos, demanda que compite con la necesidad de instalar escuelas, supermercados u otros tipos de infraestructura. Por lo tanto, la compra directa de terrenos o las donaciones de privados se ha transformado en las alternativas más frecuentes para acceder a espacios donde instalar templos.

La distribución geográfica de los precios del suelo y de la oferta de espacios explica dos fenómenos concomitantes; el primero, la periferización de las soluciones habitacionales para los grupos socioeconómicos de menores ingresos, que como ya se dijo, son la mayor proporción de público objetivo para este tipo de credo. Segundo, las iglesias fundadas por la tercera y cuarta generación de evangélicos tradicionales santiaguinos, más que templos, corresponden a distintas formas de agrupación que funcionan en residencias particulares, lo que puede ser su situación definitiva o bien un paso previo antes de la adquisición de un

²⁰⁵ La Unidad de Fomento, UF o CLF según el código ISO 4217, es una unidad financiera reajutable de acuerdo con la inflación (medida según el Índice de Precios al Consumidor o IPC). Fue creada por el Decreto N° 40 del 2 de enero de 1967 del Ministerio de Hacienda de Chile, siendo su uso original en los préstamos hipotecarios, ya que es una forma de revalorizarlos de acuerdo con las variaciones de la inflación. Su valor inicial fue de E° 100 (100 Escudos) y se reajustaba trimestralmente. El Decreto Supremo N° 280 del 12 de Mayo de 1975 estableció que la UF pasara a reajustarse en forma mensual. En 1977 el Decreto Supremo N° 613 del 14 de Julio estableció que el valor de la UF se reajustaría en forma diaria a partir del 1° de Agosto de dicho año. El 1 de enero de 2012 equivalía a 33,22 euros y el 1 de enero de 2013 a 34,03 euros.

bien raíz o un terreno donde construir su templo. generalmente estos grupos se constituyen como misiones de una iglesia madre, cuya localización se relaciona con el establecimiento de residencias en nuevos lugares de la ciudad por parte de los descendientes de miembros de una congregación que mantienen su adscripción religiosa (Pereira O. , 2011).

Figura 56: Comparación de los avalúos versus el precio de suelo del mercado, expresados en unidades de fomento (UF), Santiago, 2012



Fuente: (Facultad de Arquitectura, Diseño y Estudios Urbanos, Universidad de Chile; Dirección de Extensión de Servicios Externos (DESE), Observatorio de Ciudades UC, 2012, p. 107)

Generalmente, el escollo para fundar nuevas iglesias que tienen estos grupos, es la imposibilidad de sostener económicamente a un pastor que se haga cargo del trabajo de la iglesia (congregación), lo cual limita tanto las posibilidades de crecimiento como las relaciones que este grupo pueda establecer con organizaciones mayores (Pereira O. , 2011).

Un dato que no pudimos averiguar fue la cantidad de misiones que derivan de los templos más antiguos de los credos evangélicos tradicionales; sin embargo, lo que si pudimos constatar es una tendencia que podría afectar al número de las mismas. Si analizamos el ciclo de vida de las familias evangélicas, obtenemos un patrón de evolución como el que describe la figura 57.

Figura 57: Posible ciclo de vida de las familias evangélicas tradicionales



Fuente: Elaboración propia

En el caso de Santiago, la Encuesta UC – ADIMARK, ha mostrado en años sucesivos que la religiosidad del padre no es influyente en la conducta religiosa del hijo; situación distinta es la referida a la madre. Si la madre profesa alguna religión, su influencia puede provocar

que hasta la tercera generación aparezcan conversos; si la madre no profesa un credo existe mayor probabilidad de que sus descendientes se secularicen (Centro de Políticas Públicas, 2012) y por lo tanto, no mantengan su credo y menos produzcan extensiones territoriales para su fe.

Un aspecto relacionado con la dinámica interna de la ciudad, concretamente con la instalación de las residencias de los descendientes de miembros de un credo evangélico tradicional, es el referido por el pastor metodista Manuel Covarrubias, quien nos señaló que ante la imposibilidad de seguir asistiendo al templo por la distancia y los costos de transporte, los hijos de los miembros de su congregación, e incluso los miembros, terminan participando de otras religiones que si cuentan con templos cercanos a su residencia, incluidos los templos mormones, pentecostales y neo pentecostales (Covarrubias, 2013)

Según otra fuente, Emiliano Soto, pastor de la Iglesia Metodista Pentecostal Reformada, es común que los hijos de los miembros de una congregación, una vez que alcanzan la pubertad, dejen de practicar la fe de sus padres, con lo cual se produce el hecho de que las iglesias acogen a niños y ancianos, con el consecuente menoscabo a las posibilidades de expansión del credo a causa de la disminución de las rentas de los “*diezmadores*”²⁰⁶ de la congregación (Soto, 2011). Este mismo hecho fue comentado por el pastor metodista pentecostal Claudio Colombo (Colombo, 2013)

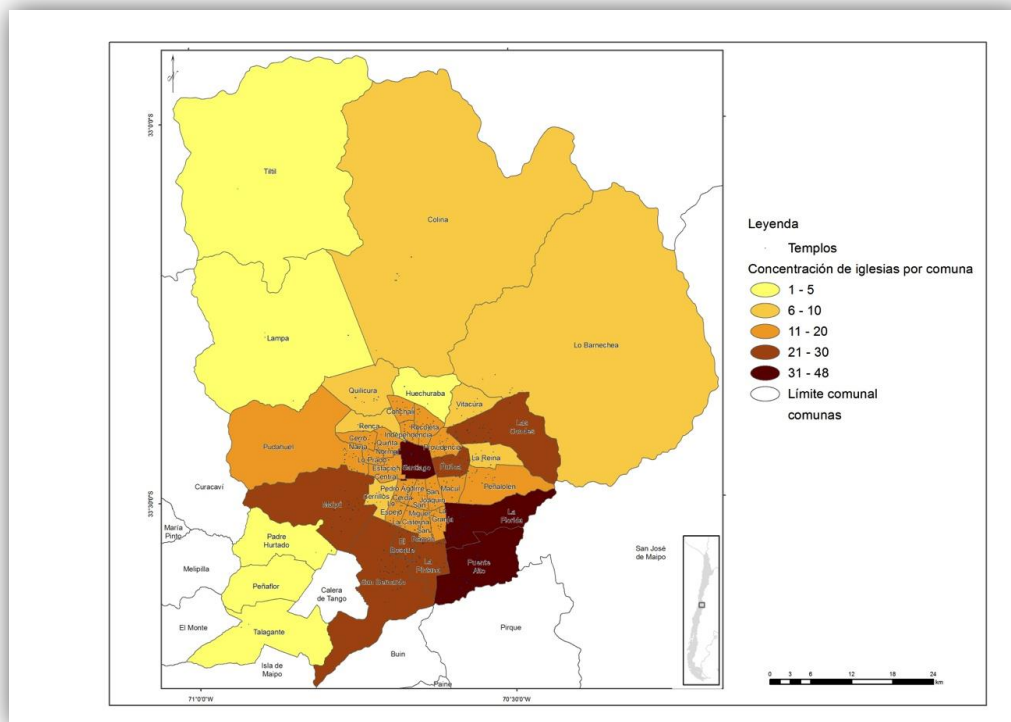
En términos socioespaciales, el primer converso descrito en la figura 51, participa en una congregación independientemente del lugar en donde reside; en el caso de sus descendientes, estos pueden continuar participando en la congregación en la que se desarrollaron sus antepasados y en su niñez, o, en su defecto, se traslada a otra congregación por motivos de distancia o sociales (Covarrubias, 2013). En cuanto al tercero en descendencia, puede tomar una opción distinta a la de sus padres; por ejemplo,

²⁰⁶ Una ley del Antiguo Testamento (Malaquías 3: 8 – 10), obliga a los evangélicos a aportar con el 10% de sus ingresos al sostén de los gastos de su credo, incluyendo el sueldo del pastor. Esta es la principal fuente de ingresos de la mayor parte de las congregaciones evangélicas del país y de la ciudad; las mismas fuentes nos señalaron que esta práctica es más resistida por las nuevas generaciones de evangélicos, lo que ha pauperizado a estas denominaciones e impide que muchas iglesias cuenten con templo y con pastor.

cambiar su credo o abandonar la religión sin optar a otra (Soto, 2011). En todos los casos, surgirán otras edificaciones donde asistan los evangélicos (por ejemplo, parroquias mormonas), ya sea, en espacios colonizados por evangélicos tradicionales o habitados por éstos.

Otro aspecto que destaca en la dinámica socioespacial de los evangélicos tradicionales en Santiago es la competencia espacial que enmarca sus lógicas proselitistas, la que se debe, en gran medida, a que su mensaje es más efectivo en aquellos municipios donde residen grupos socioeconómicos distintos y en los que alternan los sectores medios con el proletariado urbano. En dichos municipios, como se expresa en la figura 58, tanto la cantidad como diversidad de templos es mayor.

Figura 58: Diversidad de templos según municipios, en Santiago, 2012



Fuente: Elaboración propia

Cada uno de los municipios ha tenido una evolución histórica diferenciada, que ha influido significativamente en las dinámicas de poblamiento que registran y en la adscripción

religiosa de sus habitantes. Como se señaló anteriormente, los católicos tienen otras formas de satisfacción de sus necesidades espirituales (colegios confesionales, participación en movimientos) (Torres, 2013; Gallardo, 2013) lo que puede influir en que aun cuando no participen en una iglesia cercana a su residencia, si lo hagan en las cercanías de su lugar de trabajo, en los colegios donde estudian sus hijos o en otros espacios alejados de la ciudad; en cambio, los evangélicos tradicionales desarrollan mayoritariamente su religión en un templo, lo que explica que precisamente la oferta religiosa tenga a concentrarse en los mismos municipios para cada grupo.

De lo anterior se concluye que las religiones, con ritmos y resultados específicos, han seguido a los habitantes; por ejemplo, los credos protestantes (luteranos y anglicanos) se han emplazado en los municipios donde residían los migrantes que practicaban esa religión y que se integraron tempranamente a la clase dirigente o, en su defecto, a los sectores medios altos. También instalaron templos en otros municipios, ya sea por sus programas de ayuda social (como el caso de los anglicanos en Quinta Normal), o por la posición contraria que algunos de sus feligreses tuvieron con respecto al golpe militar de 1973 (que explica la división de la iglesia luterana en distintas agrupaciones, en función del apoyo o rechazo a la violación sistemática de los derechos humanos durante la dictadura).

Con respecto a los credos evangélicos, la figura 58 de muestra la imposibilidad que han tenido, desde sus orígenes, de colonizar a los grupos socioeconómicos medios altos y altos; todo lo anterior influye en la cantidad de congregaciones que se emplazan en los municipios.

El cuadro 9 relaciona la diversidad de templos con los grupos socioeconómicos dominantes en cada municipio.

Cuadro 9: Diversidad de templos según municipios considerando el
grupo socioeconómico dominante

Municipios o Municipios de Santiago	Nivel Socioeconómico predominante	Porcentajes del nivel socioeconómico predominante	Diversidad de templos municipales según religiones catastradas
Lo Barnechea	ABC1	49,7	3
San Ramón	D	51,7	5
Vitacura	ABC1	62,6	3
Providencia	C2	40,2	8
La Granja	D	47,6	6
Las Condes	ABC1	53,5	7
Lo Espejo	D	52,3	5
La Florida	D	30,7	8
Macul	D	29,9	4
Quinta Normal	D	41,0	8
Puente Alto	D	38,1	7

Continuación Cuadro 9

Municipios o Municipios de Santiago	Nivel Socioeconómico predominante	Porcentajes del nivel socioeconómico predominante	Diversidad de templos municipales según religiones catastradas
El Bosque	D	47,1	6
Maipú	C3	32,5	7
Pudahuel	D	44,1	6
San Bernardo	D	44,4	7
Ñuñoa	C2	36,3	6
Santiago	C3	31,3	8
Estación Central	D	38,1	4
Cerro Navia	D	53,5	4
La Reina	ABC1	42,2	3
Huechuraba	D	45	4
Recoleta	D	43,7	6

Continuación Cuadro 9

Municipios o Municipios de Santiago	Nivel Socioeconómico predominante	Porcentajes del nivel socioeconómico predominante	Diversidad de templos municipales según religiones catastradas
La Pintana	D	56,2	8
Renca	D	50,9	4
San Joaquín	D	41,8	5
Peñalolén	D	41,6	6

Fuente: Elaboración propia

Como puede apreciarse, las municipios que siendo originariamente colonizados por sectores medios, fueron elegidos para las políticas de radicación de grupos socioeconómicos bajos implementadas durante la dictadura y continuadas (bajo modalidades distintas) por los gobiernos siguientes, manifiestan mayor diversidad de credos, lo que es más notorio cuando los grupos socioeconómicos dominantes son los de menores ingresos. Debemos recordar que un factor clave para explicar la homogeneidad en los niveles socioeconómicos en el caso de las municipios ABC1 es la política de las erradicaciones implementadas durante la dictadura y que no han tenido un vuelco tanto por la inexistencia de políticas estatales tendientes a generar diversidad como por el alto valor de los suelos que impide que el Estado instale viviendas o que exista una oferta de residencias de más bajos costos. Tal homogeneidad construida se expresa en la oferta de templos.

Por lo anterior, podemos concluir que los grupos evangélicos tradicionales manifiestan una periferización de sus templos, mostrándose relativamente ausentes en aquellos municipios en los que reside la elite económica y política nacional y santiaguina. Pereira (2011) y Orellana (2013), entre otros entrevistados, también se refirieron a este hecho.

La competencia espacial entre los credos y sus implicancias en el emplazamiento de los
templos de los evangélicos tradicionales

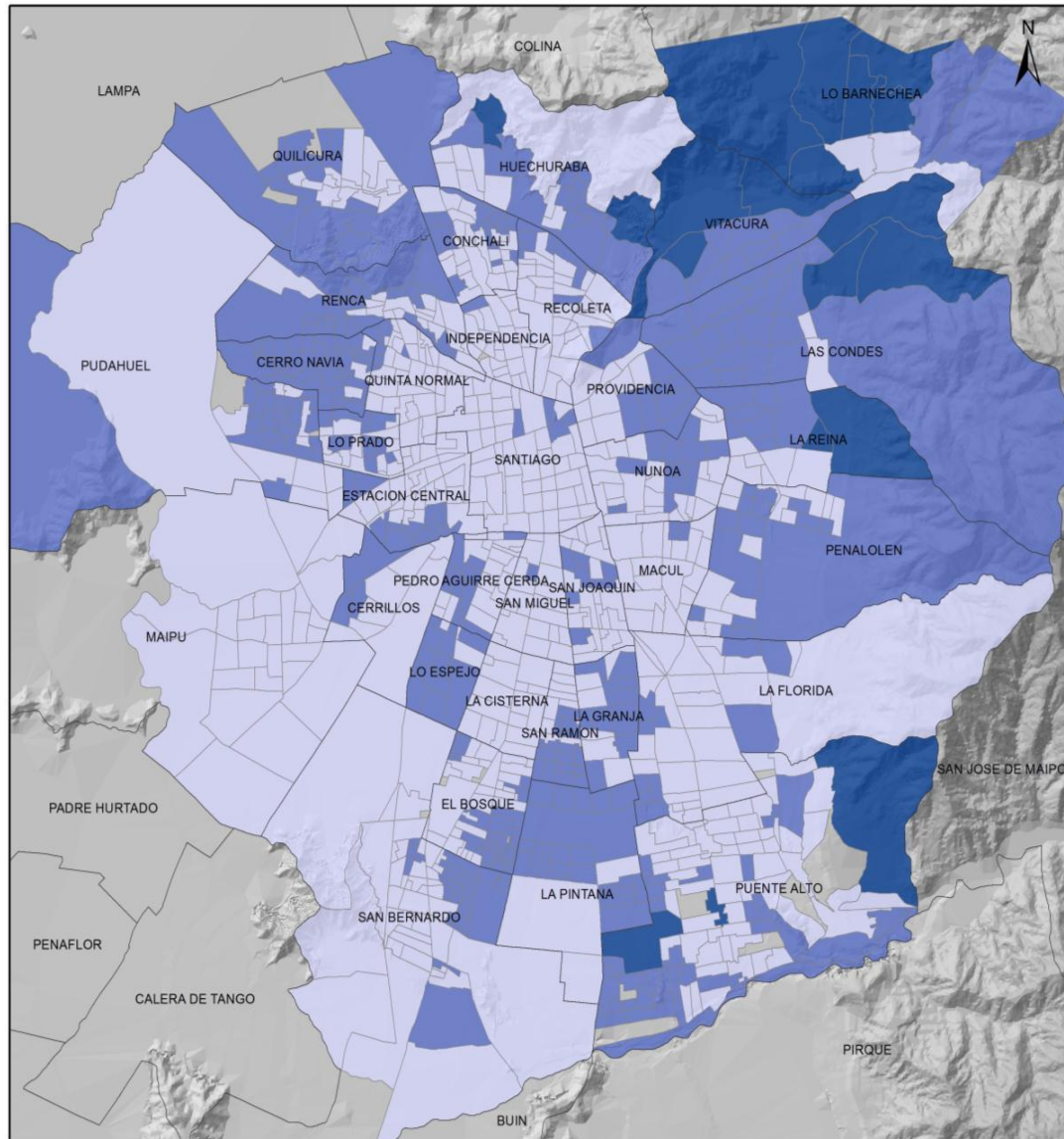
La figura 59 profundiza los alcances del cuadro 9. En esta figura se avanza hacia el análisis del nivel de segregación socioeconómica de los municipios santiaguinos para el año 2012. Se elaboró mediante la modificación del “*índice de Herfindhal (H)*”, comúnmente utilizado para determinar la concentración económica de un mercado, desde el cual se deriva el “*índice de segregación residencial socioeconómica (ISR)*” (Rodríguez J. , 2001), que muestra la ausencia o escasez relativa de mezcla socioeconómica en los municipios de una ciudad.

Este índice concibe a la segregación como resultado de diferencias espaciales y en la estructura social asociadas al nivel de consumo, prestigio o poder (Rodríguez J. , 2001, pp. 4 - 11).

Este índice entrega valores que fluctúan entre 2.000 a 10.000; el valor más elevado indica mayor segregación o concentración de un nivel socioeconómico con respecto a los demás, sin precisar de que nivel se trata. Por esta razón, aparecen con un alto nivel de segregación municipios donde residen grupos socioeconómicos diferentes (La Pintana y Lo Barnechea, por ejemplo).

La figura 59 refrenda los datos contenidos en el cuadro 9. De acuerdo a nuestro razonamiento, aquellos municipios que registran mayores valores de segregación (X2), vale decir, más cercanos a 10000, deben presentar menor diversidad de templos, dado que la mezcla social influye directamente en la dispersión de oferta religiosa.

Figura 59: Niveles de segregación residencial socioeconómica de los municipios santiaguinos en 2012



Nivel de Segregación Socioeconómica



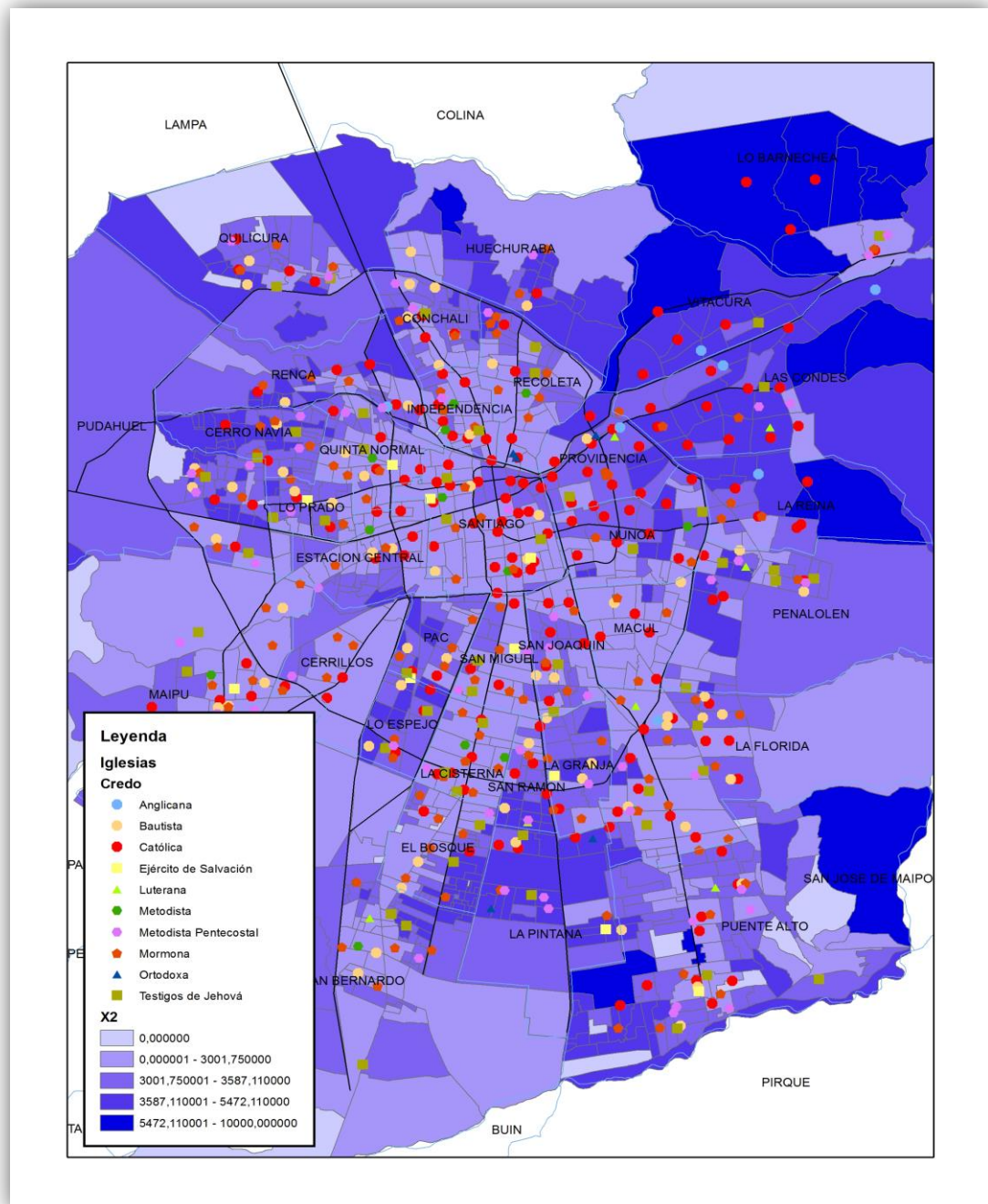
Fuente: (Ugarte, 2012)

Para corroborar esta hipótesis, en la figura 60 relacionamos la segregación residencial socioeconómica con la localización de los templos. Para el caso de los evangélicos tradicionales, se cumple la hipótesis, ya que se evidencia en esta figura que en los municipios en donde hay menor índice de segregación (X^2^{207}), la diversidad de templos según credos aumenta. Dicho de otro modo, la diversidad de templos se explica en la mezcla social de cada municipio; a mayor mezcla social se observa un incremento de la presencia de los credos evangélicos tradicionales.

Desde los orígenes del cristianismo el templo se entendió como la “*Casa de Dios*”, el lugar más excelso para el recogimiento y la adoración; en el mundo no católico las exigencias para levantar iglesias o hacer funcionar congregaciones son mínimas ya que más que “*templos*” en el sentido católico del concepto, se utilizan espacios de encuentro para la adoración. Los credos evangélicos tradicionales, metodistas pentecostales y pentecostales postulan que el recogimiento no depende de la calidad de las instalaciones sino que es un actitud que se produce al interior de una comunidad, como lo clarificó Oscar Pereira en la entrevista que sostuvimos (Pereira O. , 2011).

²⁰⁷ Los valores de referencia en la figura 60 corresponden a quiebres estadísticos naturales de la muestra.

Figura 60: Relaciones entre la segregación socio residencial y el
 emplazamiento de los templos de las religiones consideradas en el
 estudio para Santiago, 2012.



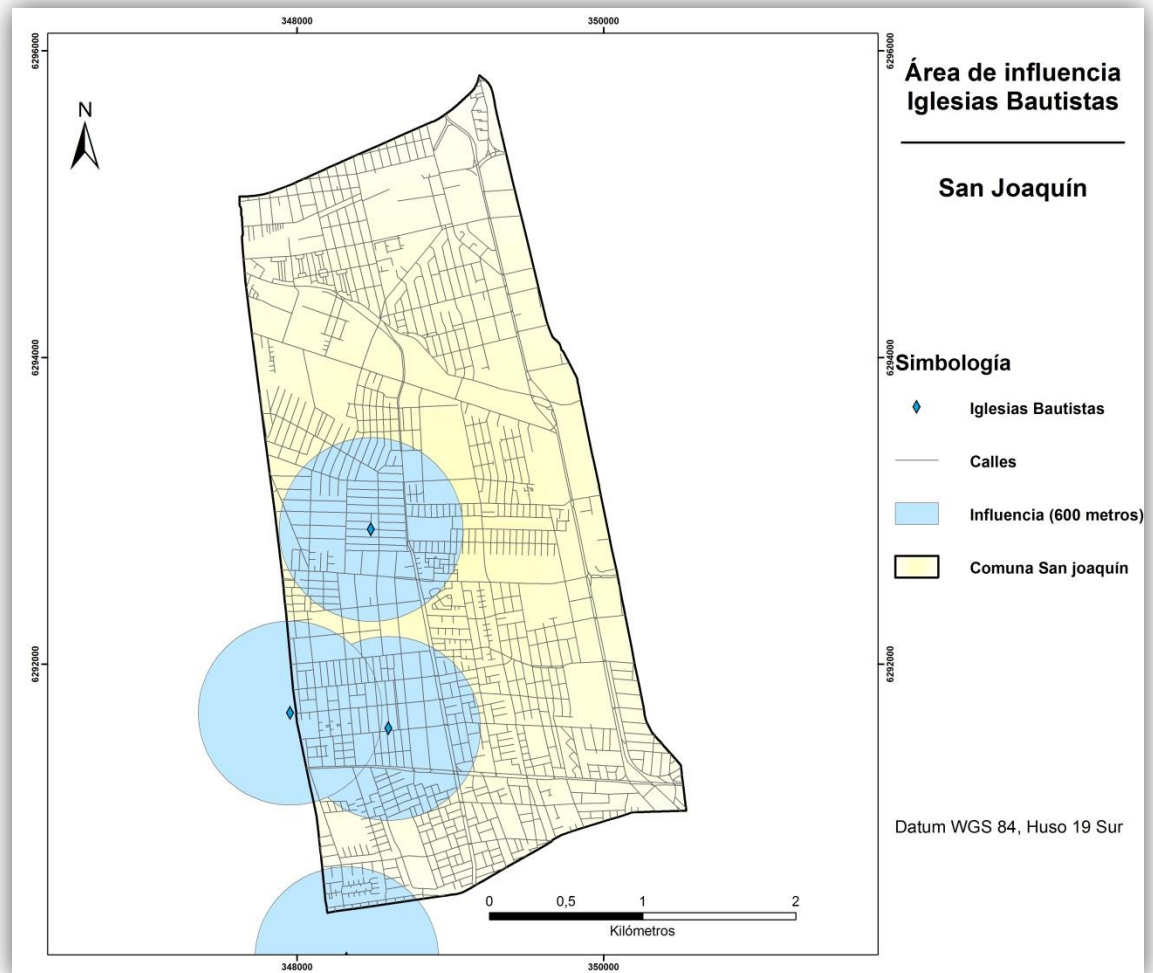
Fuente: Elaboración propia

Otro aspecto referido a la competencia espacial de los templos de los evangélicos tradicionales es el referido a la instalación de templos cuya “*área de mercado*” coincide con la de otro edificio.

Esto puede producirse por dos razones, la primera, en que no existe impedimento formal (salvo en el caso de los bautistas) para que ello no ocurra, vale decir, no hay ningún tipo de resguardo que imposibilite que una congregación levante un templo donde haya otro precedente, aunque se trate de la misma denominación; y segundo, que la instalación de un nuevo templo puede deberse al proceso de fractalidad que caracteriza al movimiento evangélico desde sus orígenes y que hemos analizado anteriormente. Al respecto, mostramos a continuación dos casos.

La figura 61 muestra el traslape entre las áreas de influencia (o de mercado) de templos bautistas emplazados en la municipio de San Joaquín. Hemos optado deliberadamente por mostrar este caso dado que, como ya dijimos, en lo formal las autoridades de la organización que agrupa a este tipo de congregaciones, sugiere que los templos guarden cierta distancia unos de otros; sin embargo, en este caso, se ha producido un “*traslape por división*”, dado que una congregación resultó de la división de otra (Quinteros, 2013). Por esta razón la cercanía se explica en la intención de los nuevos liderazgos de mantener la feligresía como una masa crítica desde la cual se pueda incorporar a nuevos miembros conservando un área de mercado o influencia equivalente a la del templo original. Buscar una localización más alejada implicaría distanciar a los feligreses de sus residencias particulares o afectar negativamente las costumbres de traslado que practicaban usualmente (Soto, 2011).

Figura 61: Emplazamiento de templos bautistas en el municipio de San Joaquín, 2012



Fuente: Elaboración propia

Las figuras 62, 63, 64 nos servirán de evidencia del resultado espacial de una división de una congregación y demostrar la espacialidad del proceso de fractalidad al que aludimos anteriormente. La figura 62 corresponde a un templo que resultó de un cisma acontecido en la década de los treinta en el movimiento metodista pentecostal encabezado por Hoover. A no más de 50 m. se instaló un templo (figura 63) originado por una nueva división que ahora afectaba a la Iglesia Evangélica Pentecostal de la Cisterna (Figura 62) y que expresa el disenso en el nombre que la identifica (Iglesia Evangélica Pentecostal Reformada; ver figura 63). La figura 64 expresa la corta distancia que existe entre un templo y otro.

Figura 62: Templo Iglesia Evangélica Pentecostal de La Cisterna, 2012



Fuente: Colección personal del autor

Figura 63: Templo Iglesia Evangélica Pentecostal Reformada de La
Cisterna, 2012



Fuente: colección personal del autor

En siguiente página:

Figura 64: Expresión espacial de la división de una congregación
evangélica pentecostal

Fuente: Imagen Google Earth capturada el 28 de enero de 2013



Distribución espacial de las sectas mormona y Testigos de Jehová en Santiago desde el siglo XX hasta nuestros días

En nuestra investigación hemos adoptado la categoría secta²⁰⁸ como una modalidad de agrupar a estos grupos religiosos por tres razones que interactúan dinámicamente. La primera, tiene que ver con el desarrollo de una doctrina que mezcla elementos propios con algunos componentes del cristianismo tradicional (Guerra, 2011); segundo, por su relativa juventud, dado que ambos movimientos pueden ser comprendidos en el contexto de la Modernidad (se remontan al siglo XIX), por lo cual no han desarrollado un pensamiento teológico profuso, sino que más bien defienden la validez de revelaciones específicas que no son reconocidas por las demás ramas del cristianismo (Santa María, 2011); y tercero, por sus prácticas religiosas, que como toda secta, tienden a ser herméticas y milenaristas, que explica que sigan el liderazgo de algunos inspirados que predicán una revelación específica para sus seguidores (Berger, 1975).

Ambos grupos han constituido organizaciones con un bajo nivel de información hacia el público en general, con estructuras piramidales que dependen de organizaciones globales y que exigen la sumisión incondicional de sus miembros a los dirigentes, inexistencia del disenso y de la crítica interna, imposibilidad de renovación y modernización (Berger, 1975)

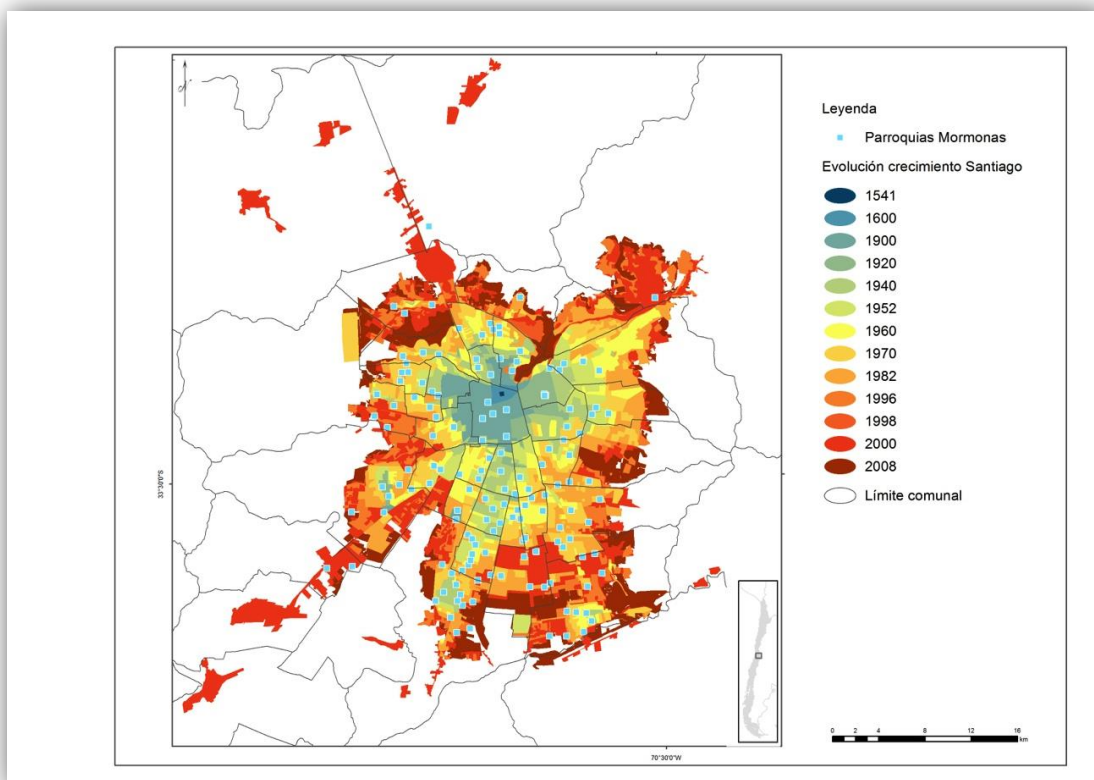
A nivel mundial y también en la ciudad de Santiago, estos grupos se caracterizan por su alto nivel de penetración entre los desencantados de la sociedad o aquellos que no están adecuadamente cubiertos por la oferta religiosa tradicional. La adhesión nace de la búsqueda de formas novedosas de fraternización, la búsqueda de mejoras en las condiciones de vida en función de un discurso apocalíptico, excluyente y mesiánico, que comienza con el descuelgue de las religiones y posturas políticas dominantes. Todo lo

²⁰⁸ A causa de la aplicación del concepto secta a grupos políticos radicales, algunos científicos sociales prefieren aplicar el concepto de nuevos movimientos religiosos cuando se trate de sectas religiosas (Berger, 2005); nosotros mantendremos esta categorización para reservar el apelativo de movimientos religiosos a diversos carismas o espirituales que surgen de algunas de las religiones cristianas consideradas en el presente estudio.

anterior explica la transversalidad de la presencia de estos grupos en los municipios de la ciudad, sobre todo, en el caso de los mormones.

Aludimos anteriormente al hecho de que la presencia mormona compite con la territorialidad católica; manifestándose en todos los municipios de Santiago, instalándose tanto en terrenos baldíos como en medio de zonas residenciales de alta plusvalía y concentración poblacional. Sus templos presentan una especie de “*imagen corporativa*” inconfundible asociada a su visión de futuro, que facilita su visibilidad social y que es en sí misma un mensaje introductorio acerca de sus creencias y planteamientos. Destaca la presencia de templos mormones en las municipios del sur de Santiago, donde han logrado constituir una especie de medialuna congregacional, según expresa la figura 65.

Figura 65: distribución de los templos mormones en Santiago



Fuente: Elaboración propia

La cantidad de templos mormones es una de las formas como estos grupos se hacen visibles en la urbe; ellos diferencian dos tipos de construcciones, los templos, que son edificaciones de mayor tamaño, reservadas para actividades relevantes y los centros menores, a los que a lo largo de la investigación hemos asimilado a los templos dado que en ellos es donde se realizan las actividades dominicales y que abundan en barrios y municipios de la ciudad y del país. Destaca el acelerado ritmo de crecimiento de la presencia de estos templos en la ciudad, lo que se deduce de la relación entre la expansión de Santiago y la localización de los edificios religiosos, según indica la figura 65 precedente.

La cobertura geográfica de los templos se complementa con una red de colegios particulares subvencionados que se han instalado principalmente en sectores medios bajos de Santiago. Contrasta la cantidad y extensión de la distribución geográfica de los templos de esta secta con la baja proporción de habitantes de Santiago que se declaran adherentes o simpatizantes mormones; según el censo 2002 la cifra de mormones era de aproximadamente 103735 casos, equivalente al 0,92% del total nacional (Instituto Nacional de Estadísticas (INE), 2002). La figura 66 permite contextualizar esta cifra con respecto a todas las opciones religiosas declaradas.

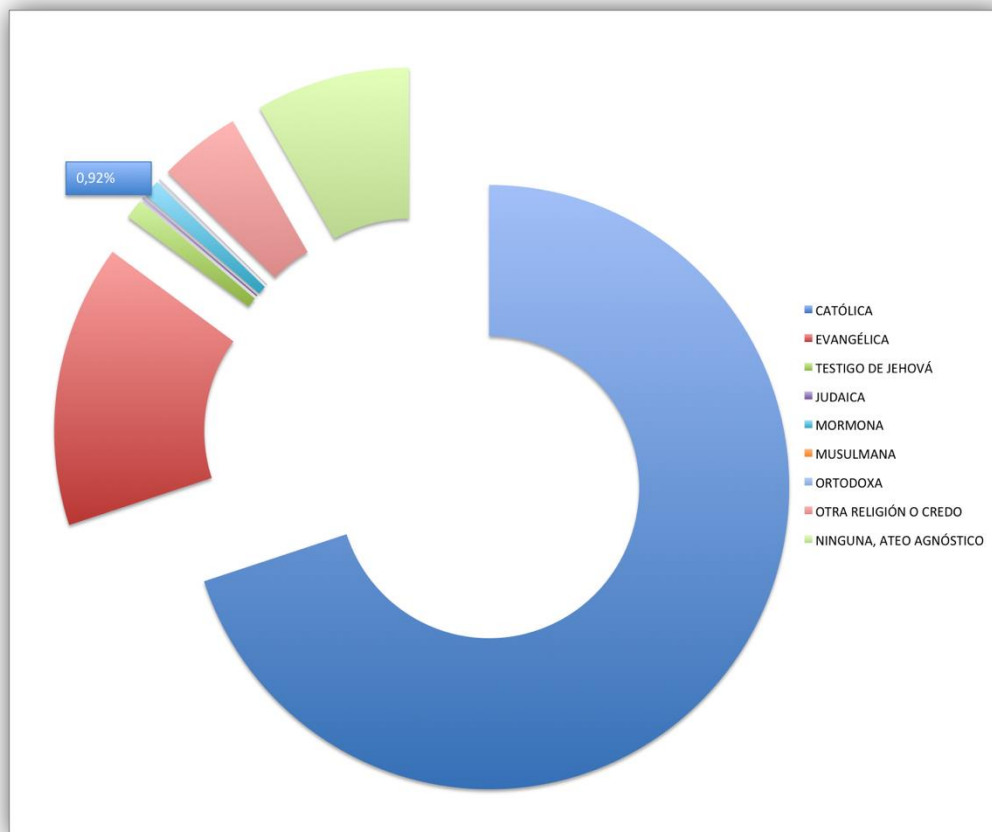
En 2009, el líder mundial de esta secta, Thomas S. Monson, anunció que se aumentaría la cantidad de templos construidos en el mundo y Chile sería uno de los cuatro países con mayor inversión en infraestructura. En Concepción, al sur de la capital, se construirá uno de los quince templos más grandes de este grupo en América Latina. De esto se deduce que la instalación de templos responde a una lógica global, dirigido desde la autoridad central en Estados Unidos, con apoyo económico que considera, en uno de sus ítems financiamiento para la adquisición de terrenos y para el levantamiento de templos.

Esta situación se asemeja a lo que experimentaron los grupos evangélicos tradicionales al inicio de su tarea misionera en el país, pero que en la actualidad no se mantiene obligando a las congregaciones a financiar por si mismas las obras (Pereira, 2011; Soto, 2011; Vidal, 2012).

Los templos mormones presentan en su arquitectura un matiz milenarista; son en si mismos profecía y advertencia ya que se acomodan a un tiempo futuro de cataclismos. Sin

embargo, la dimensión mágica es endógena, ya que desde que finaliza el templo aparece en el entorno inmediato un espacio social relacionado con el ocio, susceptible de ser comprendido como transición entre lo esotérico de las prácticas del rito y el espacio público.

Figura 66: Porcentaje de participación de la religión mormona en el contexto de la espiritualidad nacional, según datos del Censo 2002



Fuente: Elaboración propia a partir de datos censales (Instituto Nacional de Estadísticas (INE), 2002)

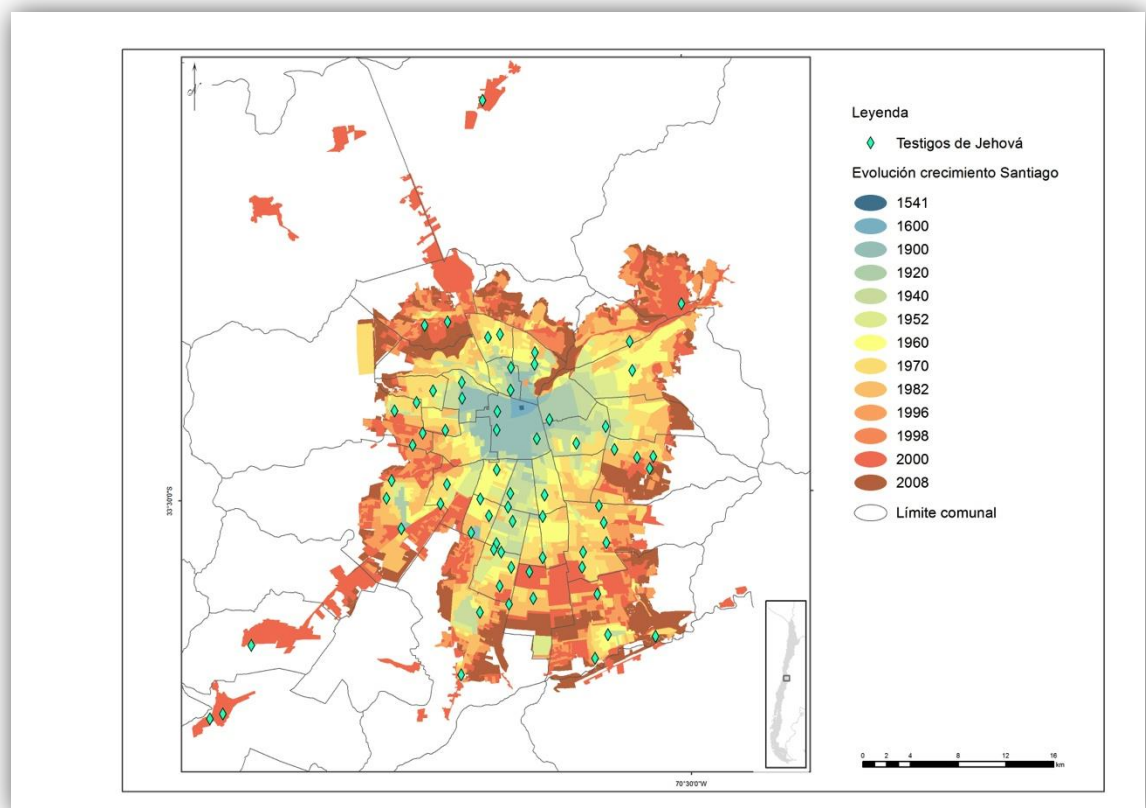
Con respecto a los Testigos de Jehová, la otra secta integrada a este estudio, construyen templos que más parecen residencias (muchas veces porque lo fueron antes de ser empleadas como capillas) por su sobriedad y carencia de signos; de hecho, lo único que les identifica es un cartel en bronce que las define como “Salones del Reino”. Este bajo nivel

de requerimientos en infraestructura les permite instalarse en diversos sectores de la ciudad, de modo análogo a las iglesias pentecostales.

Se puede inferir de la distribución geográfica de los templos de esta secta que su mensaje ha tenido mayor penetración en los sectores medios bajos y bajos de la ciudadanía, lo que se asocia a su estilo cálido y cordial de predicación puerta a puerta y su mensaje fundamentalista y excluyente.

La presencia de los testigos de Jehová es la característica de los municipios que registran mayor porcentaje de población de los estratos sociales más bajos, según indica la figura 67 siguiente.

Figura 67: Distribución geográfica de los templos de los Testigos de Jehová en Santiago, 2012



Fuente: Elaboración propia

Este credo, presente en nuestro país desde mediados del siglo XX ha seguido la evolución de la mancha urbana y se ha instalado en 28 municipios de distintos niveles socioeconómicos, con una tendencia a localizarse en bolsones de población de clase media baja y baja. Llama la atención la lógica anular – periférica que manifiesta la malla territorial de sus templos, coincidente con el desarrollo de la periferia urbana que se fue consolidando e incrementando durante el siglo XX.

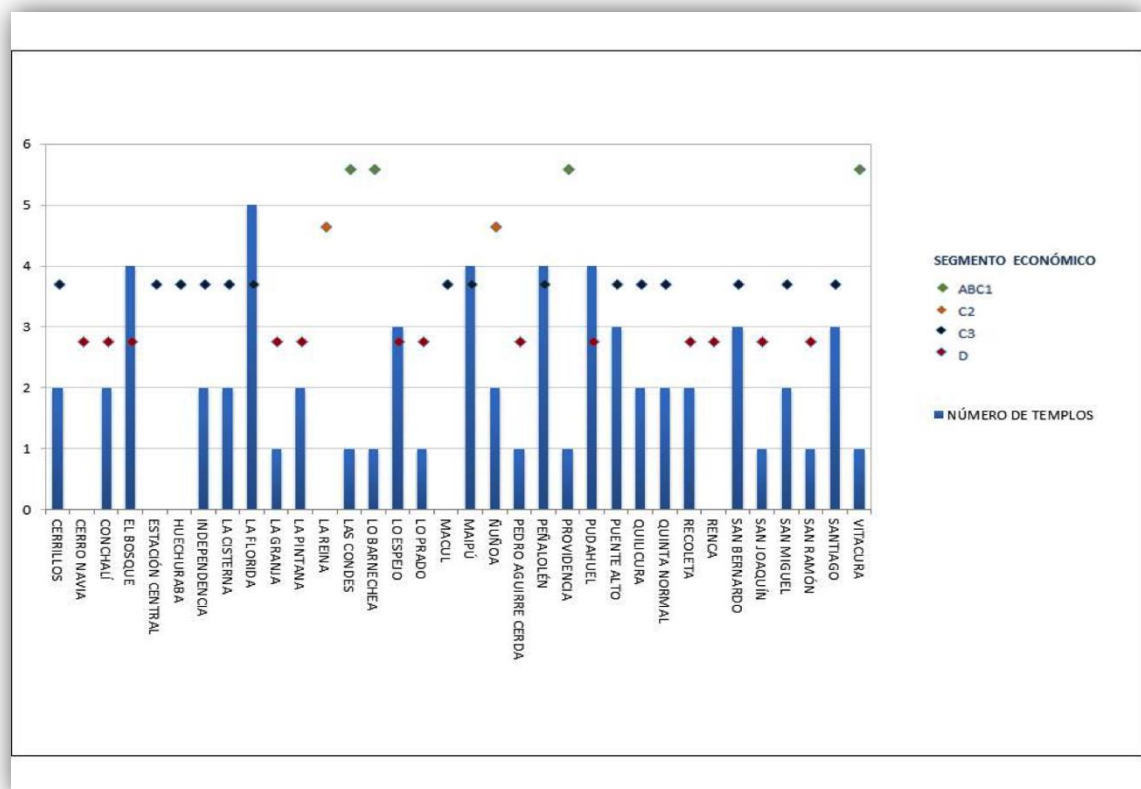
Esto se explica en su carácter de secta, ya que éstas se difunden entre población que manifiesta carencias económicas, a causa de la capacidad de su mensaje de transformar simbólicamente la realidad y a la sociedad, dejándolas materialmente intactas. Los cultos de este credo aplican una solución religiosa a una carencia psíquica, en tanto que las iglesias más consolidadas se instalaron generalmente donde existían carencias sociales (Stark & Glock, 1968, pp. 250 - 254).

De acuerdo a la teoría, las sectas y los cultos tienen un bajo nivel de permanencia, ya que muy frecuentemente permanecen desaparecen (Dobbelaere, 1994, p. 92). Sin embargo, un culto puede convertirse en secta y una secta puede evolucionar a una iglesia, como es el caso de los Testigos de Jehová.

Las iglesias pueden sobrevivir gracias a que la carencia social se mantiene en el tiempo; como todos los sujetos pueden experimentar alguna forma de carencia, el mensaje de los Testigos de Jehová se distribuye en diversos municipios, como se puede apreciar en la figura 68, que informa acerca de la predominancia de los municipios de clase media baja y baja como sitios con mayor presencia de templos de esta secta en Santiago y que se ha instalado en todos los restantes grupos socioeconómicos; la configuración de barrios cerrados en la ciudad influye en la forma de evangelización del grupo, que consiste fundamentalmente en recorrer a pie un área determinada con el fin de entrevistarse con los residentes de las casas, detectando a sujetos que se muestren dispuestos a recepcionar su mensaje, a los que visitarán permanentemente hasta convertirlo en prosélito. Esta dinámica no sirve en espacios donde no se pueda establecer contacto directo con las personas, como puede ser el caso de sectores de acceso regulado. Según nos comentó Bobadilla (2013), cuando ello ocurre, se busca realizar reuniones en casas de miembros de la iglesia con el fin de que éste invite a sus vecinos para así promover la religión (Bobadilla, 2011); esta

estrategia (descrita por Bobadilla en el caso de los evangélicos tradicionales) también está siendo empleada por los Testigos de Jehová, según nos reportó el mismo entrevistado.

Figura 68: Distribución de templos de los Testigos de Jehová a escala municipal, en la ciudad de Santiago, 2012



Fuente: Elaboración propia.

Este credo comúnmente instala templos en casas localizadas a su vez en espacios residenciales (ver figura 69) , lo que le permite desarrollar una práctica proselitista de visita a los hogares puerta a puerta.

La profunda desconfianza en las relaciones sociales que impera en la sociedad santiaguina (Centro de Políticas Públicas, 2012), confiere oportunidad a este credo para evangelizar a individuos y familias disfuncionales con respecto al neoliberalismo y a las dinámicas de crecimiento económico (como por ejemplo, la población anciana) que no acceden a los

recursos. Entre estos individuos la pertenencia religiosa primaria por sobre lo social, político y económico, de manera que los impacta la técnica proselitista directa que restituye el tejido social y afectivo perdido (Berger, 2005).

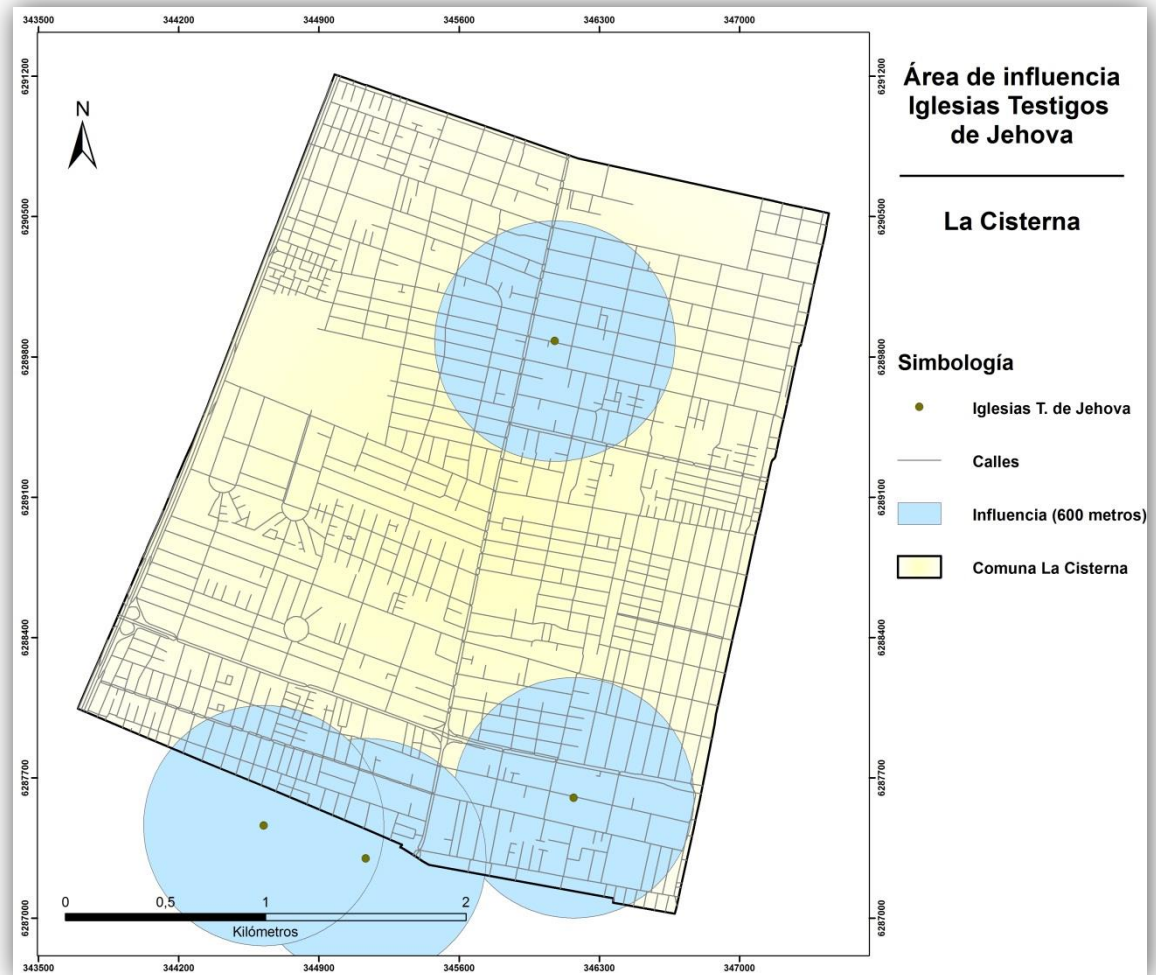
Figura 69: Emplazamiento de un templo de los Testigos de Jehová en espacio residenciales de La Cisterna, Santiago, 2012



Fuente: Colección personal del autor

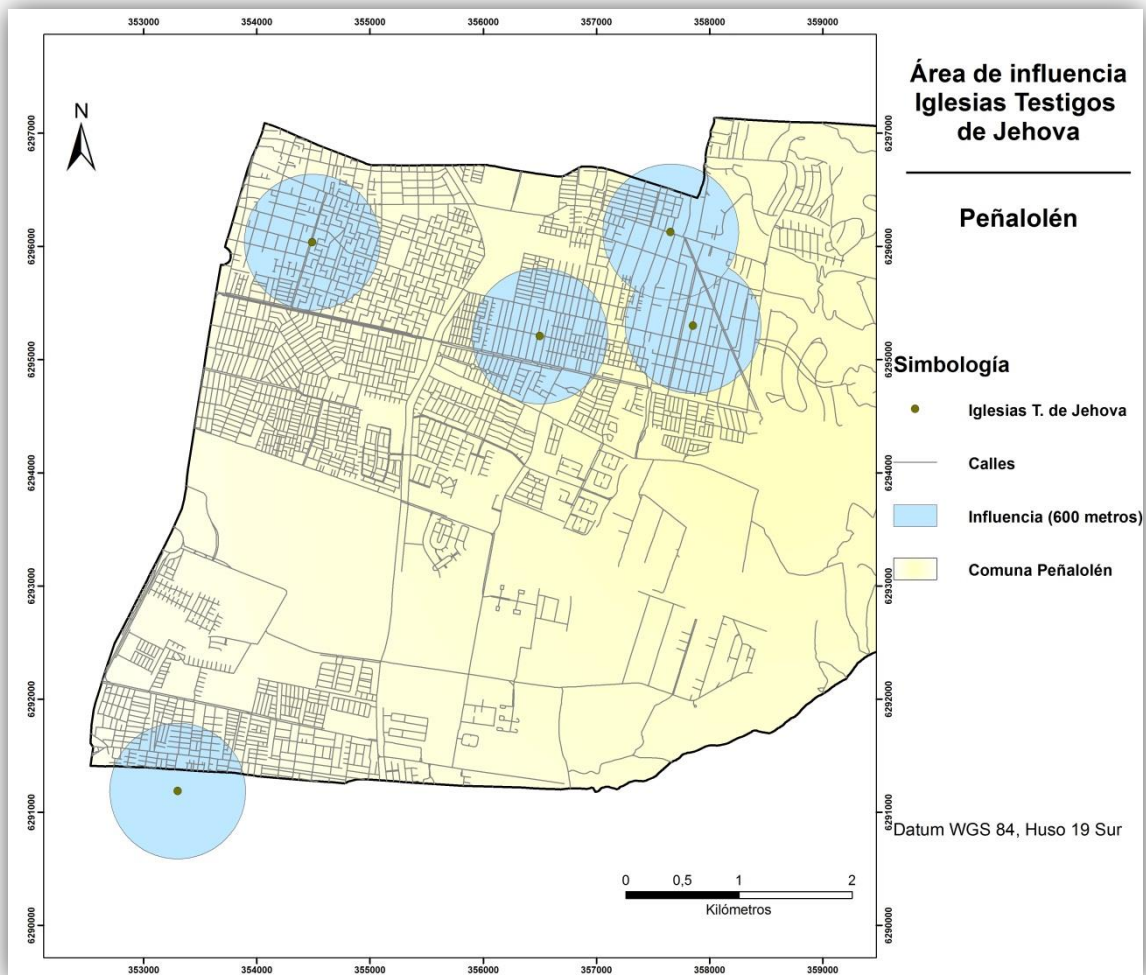
El predominio de residencias como lugares de culto explica el traslape por superposición que manifiesta esta secta en algunos municipios de la ciudad, como se representa en las figuras 70 y 71 que siguen.

Figura 70: Traslape por superposición de áreas de influencia (600 m.) de
 templos pertenecientes a la secta Testigos de Jehová, en La Cisterna 2012



Fuente: elaboración propia

Figura 71: Traslape por superposición de áreas de influencia (600 m.) de
 templos pertenecientes a la secta Testigos de Jehová, en Peñalolén, 2012



Fuente: elaboración propia

La espacialidad de la secularización

A nuestro juicio, la densidad de templos a escala municipal o comunal refleja tanto el nivel y calidad de la clave religiosa así como también la dinámica e intensidad del proceso de secularización de la sociedad santiaguina.

Kim Knott nos señala con respecto al templo como atributo espacial que “Churches and other place of worship, as symbolic place, are one means by which religious ideas about the divine, the human community, and the ritual process of producing sacred spaces are given material presence....The force of ideology is not the only way in which power is exercised in space, however, as the performance of resistance and subversion also has spatial consequences” (Knott, 2005, p. 162).

De alguna manera el espacio urbano secularizado es “interrumpido” por los edificios religiosos, transformándose así la piedad en una dimensión del espacio, como también las ausencias espaciales reflejarían, de algún modo, el nivel o magnitud de la secularización.

La densidad de edificios religiosos en una municipio supone el mayor desarrollo de la religiosidad en los grupos sociales que la habitan o, también puede significar un remanente de la prevalencia de la religión en otros períodos de la historia del lugar, lo que es espacialmente aplicable al mundo católico instalado en sectores que otrora ocupaban conventillos y residencias del proletariado que rodeaban al centro histórico, como lo muestran los siguientes cuadros, que relaciona la municipio en la cual se instalaron templos católicos y el año de fundación.

En el desarrollo de este estudio definimos a la secularización como el proceso mediante el cual la religión pierde influencia en la producción de idearios y discursos al interior de una sociedad, trasladándose desde el mundo público a la esfera privada. La causa por la cual decae el peso de la religión en el ideario social puede ser por una estrategia de alguna fuente social de poder que manifieste algún tipo de oposición a la iglesia, (a las que generalmente se les define como corrientes laicas), o puede ser un proceso que se de evolutivamente más que con algún nivel de concertación o premeditación. Resulta en una situación sociocultural en la que la religión o lo religioso pierde capacidad de influencia, a pesar de que el individuo mantenga una total libertad para seguir un credo religioso, y se produce

una consecuente disminución de la participación en los ritos de una comunidad creyente, y un menor nivel de aceptación de las propuestas de una fe o de un tipo específico de moralidad por parte de la ciudadanía.

Para el caso de Santiago, señalamos que se comenzó a estructurar, a partir de un conjunto de reformas urbanas iniciadas formalmente por el intendente Vicuña Mackenna, pero que antes, sin tener la materialidad de propuestas urbanísticas o leyes de planificación específicas, se dio como una desafección de parte de la elite a los ideales propugnados por el catolicismo español que pensó y fundó la ciudad. La ciudad se secularizó, no así la mayor parte de los ciudadanos.

Como se mantiene hasta nuestros días la influencia del cristianismo en sus distintas vertientes en el ethos del santiaguino y del chileno, no podemos hablar indistintamente de secularización urbana y secularización social. Sostenemos que, hasta la fecha, esta última no tiene una presencia significativa en los datos arrojados por las encuestas, estudios teóricos y censos de población y vivienda. Dicho de otro modo, la religión sigue siendo una variable significativa para los ciudadanos que moran en la ciudad, razón por la cual el fenómeno religioso origina representaciones espaciales o contra discursos en un espacio secularizado desde el poder central.

Las discusiones acerca de la modernidad identificaron a dos factores como los más influyentes en el incremento de la secularización en la esfera privada y pública. Ambos fueron desarrollados desde la reflexión sociológica en referencia a los procesos de modernización que experimentaba Europa Occidental y el mundo anglosajón; el primero el incremento en la riqueza y el segundo, la mejora en la educación en términos de cobertura y aumento de la escolaridad.

Si analizamos ambos factores, presentados en el Cuadro 10, concluimos que no son significativos para explicar el comportamiento de esta variable en los municipios, por cuanto la mayor escolaridad y renta, que se concentra en las municipios ABC1, no implican una disminución de los templos, sobretodo de los edificios católicos. Tampoco estos indicadores presentan una correlación significativa con la declaración ante la pregunta del

censo 2002 referida a religiosidad, manteniendo los municipios de ingresos más altos, un alto porcentaje de adscripción a la religión católica.

Para mayor abundamiento, si analizamos la distribución geográfica de los templos bautistas, encontramos un patrón transversal de ocupación de distintos municipios, independientemente de su nivel socioeconómico, similar a los que comentamos en otras secciones de nuestra investigación acerca de los mormones, católicos, Testigos de Jehová, entre otros, lo que implica que el ingreso y los años de escolaridad no diferencian la espacialidad del hecho religioso ni tampoco el incremento de la secularización

Por esta razón, no se aprecia una conducta socioespacial comparable con los procesos de secularización europeo, expresados, por ejemplo, en la transformación de templos en edificios con otros usos a causa del abandono de los individuos de la religión que los construyó o la reducción del capital simbólico de las iglesias a sólo evidencias patrimoniales de un modo de vida urbano que no se corresponde con la realidad actual. Pero si se dan dinámicas espaciales homologables al modelo estadounidense en lo concerniente a la diversidad de credos, cada uno de ellos representados por una serie de edificios subordinados a uno principal que capta la mayor cantidad de capital simbólico de la congregación (Catedral Metropolitana para los católicos, catedral evangélica para los metodistas pentecostales); una diferencia con el modelo estadounidense estaría en que no fue posible encontrar antecedentes que nos permitieran concluir que existía algún nivel de competencia espacial en la instalación de los edificios por parte de las distintas religiones.

En Santiago, el proceso que opera para decidir una localización con respecto a otras posibilidades, según distintas fuentes, es la sensación de carencia, más que la necesidad de generar competencia.

En el análisis de la distribución espacial de los credos en la mayoría de los casos estudiados, nos muestran una distribución geográfica transversal coincidente con la situación de niveles socioeconómicos que caracterizan a nuestra ciudad, donde la mayor proporción de habitantes no se encuentra en los extremos de los estratos; y que los grupos más educados y más ricos manifiestan una fuerte adscripción a la religión, especialmente a la católica y son atendidos por distintos carismas de esta y por otras religiones, razón por la cual se

presentan mayores posibilidades para la configuración de civilizaciones parroquiales católicas en este segmento de la población.

Si uno de los efectos de la secularización es la producción del secularismo, vale decir, la reducción de la presencia en la esfera pública de organizaciones o ideas religiosas y si el espacio urbano es parte y continente de la esfera pública, concluimos que la ciudad de Santiago es un espacio secularizado por cuanto expresa pluralismo social y religioso, que produce relativismo de los valores y de las creencias, las que dejan de estar respaldadas por la totalidad de la ciudadanía y pasan a ser patrimonio de grupos que comparten sus cosmovisiones junto a otros, lo que erosiona la plausibilidad de credos que se reclaman como absolutos (Willems, 1965).

También en nuestra ciudad, los grupos disidentes al catolicismo (evangélicos tradicionales, pentecostales y neo pentecostales) y entre ellos mismos, instauraron en la práctica el principio de la privatización de la fe, definiéndola como una cuestión personal más que congregacional, deliberada más que heredada, que no podía ser impuesta por nadie ni tampoco por una tradición. A nuestro juicio, este predicamento originó en el espacio un comportamiento individual que ninguna iglesia puede controlar y que provocó que los credos se vean enfrentados a una cuasi competencia bajo las reglas del mercado en el sentido de que el individuo se siente confrontado por una multitud de ofertas de sentido global con pretensiones de validez (West, 1989).

A esto sumaremos el relativo desprestigio del poder religioso, la pérdida de confianza en sus representantes, desarrollos teológicos que van quedando obsoletos u otros, tales como la teología de la muerte de Dios o la teología de la liberación, que, al surgir desde la misma iglesia producen la negación del pasado y la construcción de nuevas formas de explicar y representar el mundo (Habermas, Butler, & West, 2011).

Por último, la pérdida relativa de presencia espacial del catolicismo puede explicarse en el natural desgaste de las religiones de “fraternidad”, sobre todo a causa de su contraste con los sistemas sociales más avanzados, como la economía, con sus exigencias materiales, la política, como estrategia de poder y la ciencia, como sistema autónomo de conocimiento,

que hoy alimenta además buena parte de la conciencia crítica que se vierte contra las iglesias (Weber, 2007).

CAPÍTULO IX : **VARIANDO LA ESCALA DE ANÁLISIS. LA PRODUCCIÓN CONTEMPORÁNEA DE
LA ESPACIALIDAD RELIGIOSA EN LOS MUNICIPIOS DE SANTIAGO.
RELACIONES ENTRE LA HOMOGENEIDAD SOCIOESPACIAL Y LA
DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA DE LOS TEMPLOS AL INTERIOR DE LOS
MUNICIPIOS**

CAPÍTULO IX: VARIANDO LA ESCALA DE ANÁLISIS. LA PRODUCCIÓN CONTEMPORÁNEA DE LA ESPACIALIDAD RELIGIOSA EN LOS MUNICIPIOS DE SANTIAGO. RELACIONES ENTRE LA HOMOGENEIDAD SOCIOESPACIAL Y LA DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA DE LOS TEMPLOS AL INTERIOR DE LOS MUNICIPIOS

Hasta el capítulo precedente, amparados en los niveles de segregación que manifiestan los municipios santiaguinos, optamos por asociar a la unidad municipio la condición del grupo socioeconómico dominante. Descubrimos que la segregación influye en la dispersión de credos que instalan templos.

En virtud de lo anterior, postulamos la existencia de un tipo especial de civilización parroquial en las municipios proletarias y de clase media (especialmente clase media baja), cuyo eje son otras religiones que en base a un discurso simple y pertinente, cautivan a los habitantes que tienen necesidades espirituales específicas. Esto generaría una geografía de las religiones en Santiago donde la presencia evangélica y pentecostal sería mayor en municipios con un alto nivel de segregación en los estratos socioeconómicos más bajos que en el resto de la ciudad.

En el presente capítulo, analizaremos la situación de cada municipio agrupado en función del nivel socioeconómico dominante. Intentaremos mostrar que se generan patrones en la localización de los templos según el nivel socioeconómico dominante y nos referiremos a algunos aspectos de la religión que caracteriza a las unidades político – administrativas.

Hemos optado por un modelo de exposición que aglutina los municipios según el grupo socioeconómico dominante, ya que sostenemos que el factor económico condiciona la presencia de los templos y del precio de los suelos, que a su vez, es también un factor limitante para el emplazamiento de las religiones en la ciudad.

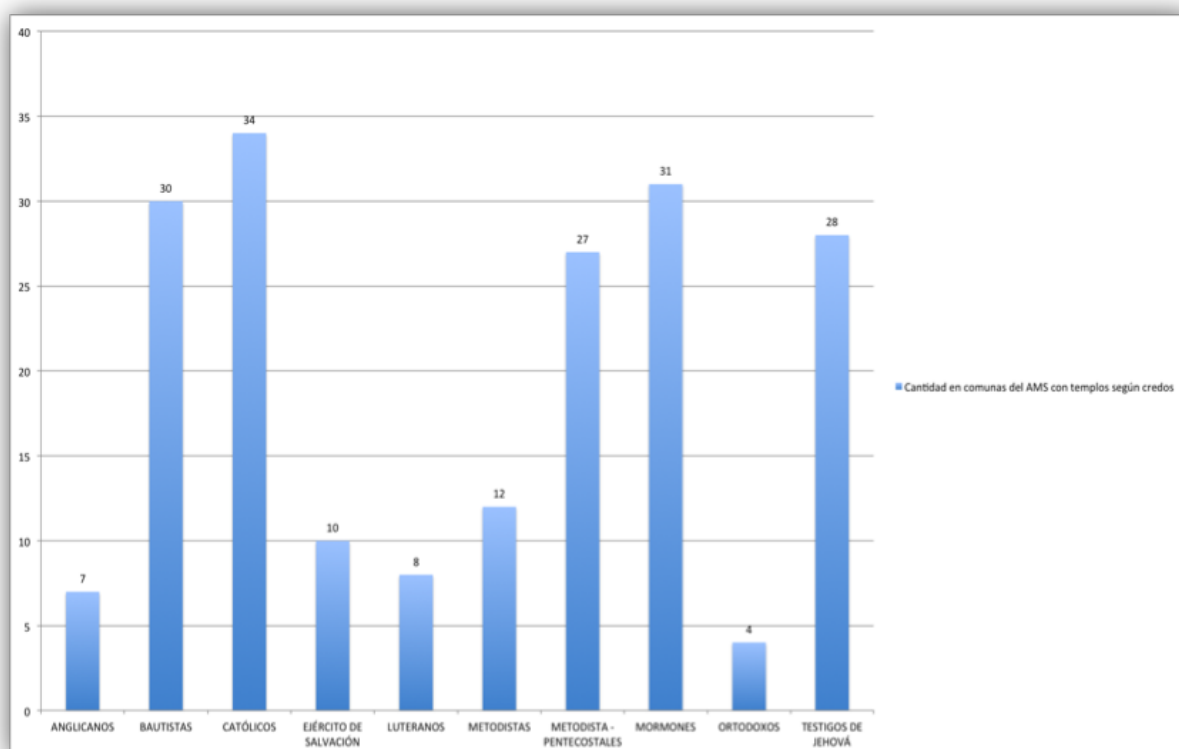
CAPÍTULO IX : **VARIANDO LA ESCALA DE ANÁLISIS. LA PRODUCCIÓN CONTEMPORÁNEA DE
LA ESPACIALIDAD RELIGIOSA EN LOS MUNICIPIOS DE SANTIAGO.
RELACIONES ENTRE LA HOMOGENEIDAD SOCIOESPACIAL Y LA
DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA DE LOS TEMPLOS AL INTERIOR DE LOS
MUNICIPIOS**

Variando la escala de análisis: la distribución espacial de los templos de diversos credos considerados en el estudio en los municipios de Santiago en 2012

La figura 72 presenta la cantidad de municipios colonizados por cada credo. Destaca, como ya hemos visto, la transversalidad del catolicismo, presente en las 34 municipios de Santiago, que compite, como ya lo señalamos con la secta mormona, con un 91,18%.

Este dato es muy significativo por dos razones, la primera, que esta religión llegó al país durante el siglo XX y que además, representa el 24,25% de todos los templos catastrados (U=598), contra el 31,94% que registra el catolicismo con cinco siglos de presencia nacional y con mayoría en todos los censos de población.

Figura 72: Total de municipios en las que se encuentran templos de cada credo considerados en la investigación, Santiago, 2012

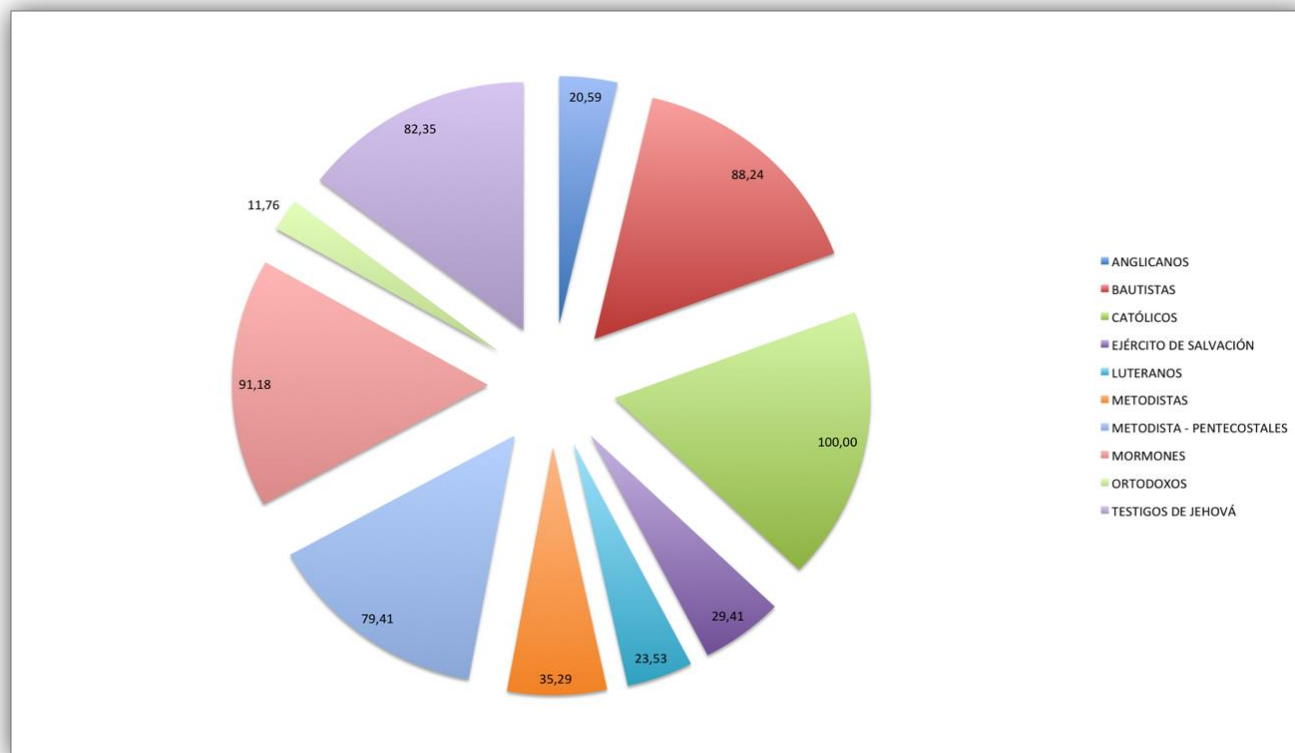


Fuente: Elaboración propia

Destaca la cercanía entre la presencia mormona (91,18%), la registrada por los bautistas (88,24%), Testigos de Jehová (82,35%), metodistas pentecostales (79,41%).

Presentamos la figura 73 como una forma de evaluación de la transversalidad de los credos en los distintos grupos socioeconómicos que pueblan Santiago.

Figura 73: Transversalidad de los credos en los 34 municipios de la ciudad de Santiago, 2012, (34=100)



Fuente: Elaboración propia

De lo anterior se deduce la importancia de la variable religiosa en la vida de los ciudadanos (cuestión a la que nos referimos previamente) y que lleva a la conclusión de que Santiago experimentó un proceso de secularización a la norteamericana, donde se imponen modelos de conducta religiosa que podrían ser caracterizadas como “*evangelio y evangélico a la chilena*”, como se desprende de las entrevistas sostenidas con los pastores Bobadilla (Bobadilla, 2013), Colombo (Colombo, 2013), Pereira (Pereira O. , 2011) y Soto (Soto, 2011),

factor que estaría influyendo en una disminución del fervor religioso y consecuentemente, en la disminución de construcciones en la mayor parte de los credos²⁰⁹ y de un “*catolicismo a la chilena*”, caracterizada por una baja censal en la filiación de los santiaguinos a este credo, pero que, aparentemente, no influye en la práctica religiosa, dado que “*iglesia que se construye, se llena*” (Gallardo, 2013)

La figura 73 expresa el declive de la civilización parroquial católica, que al ser infiltrada originó un modelo urbano plurirreligioso, lo cual redundó, como ya vimos, en el incremento de la secularización (deserción de las religiones tradicionales), emergencia de nuevas formas de creencias que se difundieron por Santiago y que implicaron nuevas formas de comprensión de lo divino en la ciudad moderna.

Diversos autores consultados para el desarrollo de la presente investigación (por ejemplo, Barrios y Krebs), así como entrevistados (Gallardo, Torres, Silva, Sánchez) señalaron que en la segunda mitad del siglo XX, el catolicismo dejó librado a su suerte al proletariado, situación que habría generado por una parte, la politización de estos grupos sociales y por otra, la posibilidad de introducción de los evangélicos tradicionales, pentecostales y neo pentecostales. No compartimos estos planteamientos, ya que a nuestro juicio, fue la pérdida de significación de la religión en la cotidianidad del proletariado la que dio pie para la instalación de nuevas formas de relación social e individual con la divinidad y con otras utopías, que desde el disenso lograron salir de las catacumbas y expresarse urbanamente.

La aludida pérdida de significación incluyó al mensaje, al emisor, pero no a los símbolos que lo encarnan (entre los que se incluyen los edificios religiosos), como lo demuestran los datos de las distintas versiones de la encuesta UC _ - ADIMARK. La versión 2012 de este instrumento mostró que tanto para el catolicismo como para el resto de las religiones instaladas en Santiago, se mantiene la importancia de los símbolos y objetos relacionados con la devoción pública y privada (entre ellos el valor sacramental de los templos), lo cual también se proyecta a los edificios de los otros credos (Centro de Políticas Públicas,

²⁰⁹ Con la excepción de las congregaciones de corte pentecostal, metodista pentecostal y neo pentecostal, que seguirían instalando edificios religiosos con una mayor velocidad que el resto de las confesiones religiosas.

2012). Esta situación se contrapone con las tendencias católicas post – conciliares (nos referimos a la tesis del “*pueblo de Dios*”) que precisamente quiere minimizar el estatus “*templo céntrico*” de la fe (Torres, 2013) y de la teología evangélica, que sustenta que la sacralidad se asocia a los sujetos en comunidad y no está en los ritos ni en los lugares (Pereira O. , 2011).

Otro aspecto que se desprende de la figura 73 es la reafirmación de Santiago como un espacio segregado desde sus orígenes; este atributo también influye en la distribución geográfica de los templos entre los municipios y al interior de los municipios (como veremos más adelante). Se mantiene esta condición como parte del ethos de una urbe que pasó de ser conventual y unirreligiosa a una ciudad abierta y plurirreligiosa, sin que esta transformación afectara en alguna medida la producción de espacios de homogeneidad social.

Dicho sea de paso, la irrupción del modelo neoliberal a partir del año 1973 incrementó las diferencias intencionadamente a nivel inter municipal como también a escala intra municipal. Cada grupo social detenta una forma de religiosidad que es parte de la sumatoria de las distintas formas de capital que posee (Knott, 2005) y que se manifiesta espacialmente.

*La distribución geográfica de los templos en los municipios habitados por la elite económica – social
santiaguina (grupos de nivel socioeconómico ABC1)*

La ciudad de Santiago se fundó para albergar a una comunidad que compartiría y perpetuaría una cosmovisión unitaria católica apostólica romana del mundo (De Ramón, 2000). Dicha cosmovisión sería el fundamento ideológico de su identidad conquistadora y se consumaría en la constitución de una ciudad cuya forma y contenido parte de una plaza mayor rodeada de las edificaciones que representaban las fuentes de poder que conformaban el orden geopolítico mundial colonial de los siglos XV, XVI, XVII; junto a los hitos urbanos monárquicos se situaban las propiedades de los recién llegados en tanto que en el entorno peligroso y pagano se localizarían los cuerpos objetos de dominio y los espacios desde los cuales la elite obtendría los recursos que les permitirían subsistir.

Desde los orígenes de la ciudad capital de Chile se estableció una estructura dual que con algunos matices y cambios de locus se mantiene hasta nuestros días y que se puede explorar analizando la distribución geográfica de los templos e infraestructura religiosa. Lo anterior equivale a decir que en materia de espacios y edificaciones asociadas a la esperanza se constituye un dibujo urbano que más que manifestar el sólo objetivo evangelizador y/o proselitista que caracteriza a las religiones monoteístas enuncia dispositivos de poder, tramas sociales que dibujan la ciudad hasta nuestros días.

Analizaremos los casos de Las Condes, Lo Barnechea, La Reina, Vitacura. El 49,09% del total de los templos catastrados en esta investigación se encuentran en los municipios de Las Condes, Vitacura, Lo Barnechea y Providencia, tres de estos municipios o municipios son ABC1. Las Condes representa en 5,76% del total de templos católicos de Santiago. Representa un caso especial en nuestra investigación el municipio de Providencia, ya que en las proporciones entre los grupos socioeconómicos municipales, destaca en la actualidad la cantidad de habitantes pertenecientes al grupo C2, a pesar de que hasta mediados del siglo XX representó espacios ocupados por los grupos ABC1, período en que se construyeron la mayor parte de los templos catastrados. Por lo anterior, atendiendo a la relación entre los templos con la sociedad que los levanta, nos parece necesario incorporar a este municipio en esta parte del análisis. Una situación análoga se da con la municipio o municipio de La

Reina, pero en este caso, se aprecia una evolución hacia la llegada de grupos ABC1 siendo originalmente una municipio C2.

Como se señaló anteriormente la variable “*nivel socioeconómico*” manifiesta una baja correlación con la religión católica, dominante en estas municipios, según indica el cuadro 10. Por ende, el catolicismo de las poblaciones de estas municipios se explicaría en un factor socio histórico ya que este credo ha sido el privilegiado por la elite santiaguina desde la fundación de la ciudad (Krebs, 2002).

Por otra parte, los datos manifestarían cierto fracaso de las estrategias proselitistas de los credos evangélicos, ya que las religiones protestantes se emplazan en estos espacios a causa de la temprana inserción de los migrantes en la clase dirigente nacional. La misma situación explicaría la presencia de templos ortodoxos y mormones. Con respecto a las religiones evangélicas, Testigos de jehová y metodistas pentecostales, su presencia se relacionaría con bolsones de población de menores ingresos (como en Lo Barnechea), en extranjeros (Las Condes), familias de padres evangélicos que han logrado mejorar su nivel de vida (en las cuatro municipios).

La encuesta bicentenario UC – ADIMARK (Centro de Políticas Públicas, 2012), además de consultar la religión que profesan los encuestados, contiene dos preguntas acerca del credo al que adscriben los padres. Cruzando los datos en un análisis Chi – Cuadrado de religión del encuestado con la de la madre se obtienen más casos de los esperados en el caso de la religión católica y menos de los esperados en todos los otros casos. Vale decir, la religión de la madre es influyente en la catolicidad y no en el credo evangélico de los sujetos; en el caso de los sin religión, ateos, agnósticos, la religión de la madre reduce su importancia en la opción que adoptan los hijos. La religiosidad de los padres no marca influencia en la religiosidad de los hijos para ningún caso.

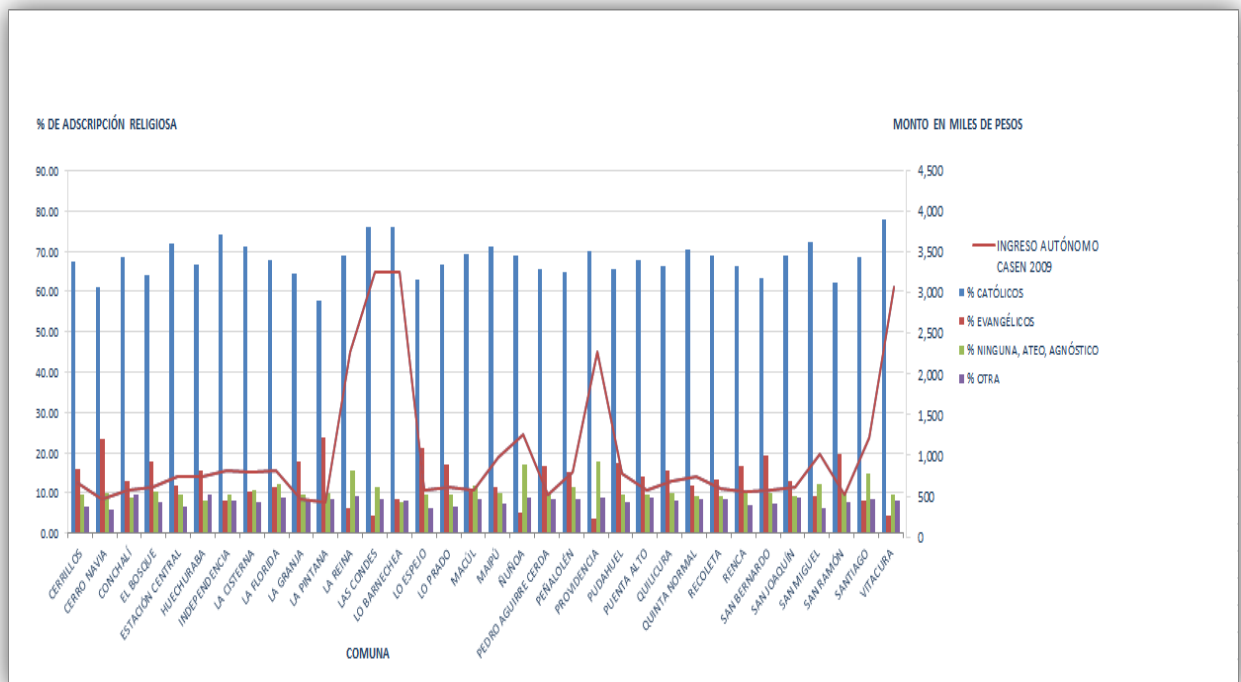
Si a la influencia de la madre le sumamos la disponibilidad de colegios confesionales católicos tradicionales que desarrollan labores educativas y evangelizadoras en este nivel socioeconómico, tenemos un ambiente de espiritualidad católica que aporta a la hegemonía de este credo con respecto a los demás.

Cruzando los datos de la encuesta bicentenario UC – ADIMARK (Centro de Políticas Públicas, 2012) de religiosidad en un análisis Chi- Cuadrado con la educación e ingresos encontramos un cambio entre los casos encontrados y los esperados cuando el ingreso familiar supera los \$400,000; antes de este monto los casos encontrados son mayores a los esperados para los evangélicos y católicos. Lo mismo ocurre cuando pasamos desde la educación media a la posesión de algún nivel de formación terciaria.

Como la posibilidad de estudiar y ganar más del monto señalado está directamente relacionado con el nivel socio económico, en las municipios ABC1 superan a los evangélicos los ateos, agnósticos o que no tienen religión. Además, los evangélicos, aun cuando han prosperado con respecto a sus padres, no son una masa crítica importante en este nivel socioeconómico, por lo que no pueden instalar templos ni fundar colegios confesionales; y algunos de los hijos de los evangélicos del siglo XX no siguen practicando la religión de sus padres.

La Figura 74 muestra la relación entre los credos, según el censo 2002 y los ingresos autónomos proporcionados por la encuesta CASEN 2009; la diferencia en años de los datos se explica en la inexistencia de períodos comunes de levantamiento de la información, pero optamos por cruzar esta información dado que el factor credo no cambia significativamente en el corto plazo, por lo que es de esperar que para el 2002 quienes se declararon católicos o de otro credo lo mantengan al 2009. Durante este período no se generaron grandes problemas en las religiones, como si ocurrió en el caso del catolicismo desde 2010 en adelante, lo que podría haber influido en el comportamiento de las variables. Hasta esa fecha, en diversas encuestas de alcance nacional, la institución iglesia estaba entre las tres más valoradas por la sociedad, lo que ratifica la permanencia de los sujetos al credo que declaran (Centro de Políticas Públicas, 2012).

Figura 74: Relaciones entre ingresos y porcentajes de adscripción religiosa a escala municipal, según datos del Censo 2002



Fuente: elaboración propia

Podemos constatar en el gráfico contenido en la figura 74 que la condición ateo, agnóstico, sin religión es mayor en tanto los ingresos aumentan y se advierte el predominio del catolicismo en los sectores más pudientes de la ciudad; lo mismo se puede apreciar en el cuadro 10.

También en la figura 74 se aprecia en el peak de los ingresos un aumento en la proporción de católicos, cuya significancia es la mayor de todos los municipios analizados, pertenecientes al Área Metropolitana de Santiago.

Respecto a la figura 74, es menester señalar, para su mejor comprensión, que las encuestas CASEN²¹⁰ reconocen tres tipos de ingreso, el ingreso autónomo que es definido como el *"Ingreso por concepto de sueldos y salarios, ganancias provenientes del trabajo independiente, auto provisión de bienes producidos por el hogar, bonificaciones, gratificaciones, rentas, intereses, así como jubilaciones, pensiones, montepíos y transferencias entre privados"* (Ministerio de Desarrollo Social, Gobierno de Chile, 2009). El ingreso monetario, que es la *"Suma del ingreso autónomo y los subsidios monetarios"* (Ministerio de Desarrollo Social, Gobierno de Chile, 2009). Por último, existen los subsidios monetarios, que corresponden a *"aportes en efectivo que distribuye el Estado a las personas y los hogares a través de sus programas sociales"*²¹¹ (Ministerio de Desarrollo Social, Gobierno de Chile, 2009).

²¹⁰ La encuesta de Caracterización Socioeconómico Nacional (CASEN) es el principal instrumento de medición (es una encuesta de hogares con frecuencia bianual o trianual) para el diseño y evaluación de la política social existente en nuestro país y que se tomaba, sin mayores variaciones en sus preguntas, desde el año 1985. De sus resultados se desprende un puntaje asignado a cada individuo y/o familia, que condiciona el acceso a los sistemas de apoyo gubernamental; este uso se debe a que como instrumento entrega información acerca de las condiciones socioeconómicas de los diferentes sectores sociales del país, sus carencias más importantes, la incidencia, magnitud y características de la pobreza, así como la distribución del ingreso de los hogares y la composición de sus ingresos. Además, contiene antecedentes sobre la cobertura y perfil de los beneficiarios de los programas sociales, identificando a los sectores sociales que no acceden a dichos programas, lo que posibilita el cálculo de los déficit de atención asociados; los resultados orientan el diseño o modificaciones de proyectos y/o programas sociales, en los sistemas de asignación de los beneficios. En nuestra investigación hemos utilizado los datos de la encuesta de 2009, dado que la versión 2012 posterior mostró graves falencias y variaciones que impiden su utilización científica.

²¹¹ En particular, la Encuesta CASEN 2009 registró los subsidios percibidos por los hogares por concepto de Pensión Básica Solidaria de Vejez y de Invalidez, Aporte Previsional Solidario de Vejez e Invalidez, Subsidio Único Familiar, Subsidio a la Discapacidad Mental, Bonos de Protección Familiar y Bono de Egreso de Chile Solidario, Bonos Extraordinarios de Apoyo a la Familia (Marzo) / (Agosto), Subsidio al Pago del Consumo de Agua Potable, Alcantarillado y Tratamiento de Aguas Servidas (SAP), Subsidio Eléctrico, Subsidio de Cesantía y Asignación.

Utilizamos en nuestro análisis el ingreso autónomo por cuanto nos entrega algún tipo de indicio acerca del empleo y de la posibilidad de gastos del grupo familiar para fines religiosos. El diezmo de los evangélicos es un insumo financiero que se puede gastar directamente en infraestructura, por lo cual si el ingreso autónomo familiar se incrementa, pueden ocurrir externalidades positivas que promuevan la mejora de la infraestructura, financiar el sueldo de más líderes e instalar “misiones” o “locales”, esto es, otros grupos que posteriormente construyen edificios para sentar presencia en otros sectores de la ciudad e incluso en la misma municipio o municipio (Pereira O. , 2011); la vida religiosa asociada al compromiso monetario de los feligreses con respecto al grupo es un factor que explica la difusión de los evangélicos tradicionales, pentecostales y neo pentecostales en la ciudad. Además, la conversión en el mundo evangélico por si sola incrementa el ingreso autónomo familiar e influye directamente en el nivel y calidad de vida de los descendientes, que si siguen participando en el credo y en el templo de sus antepasados, permitirán la difusión del credo y la mejora en las instalaciones disponibles.

Esta situación no se replica en el mundo católico, por cuanto los fondos obtenidos (que entre otras fuentes consideran el 1% de los ingresos de los feligreses) son entregados a un gobierno central que los distribuye en todos los ítems de gastos de la iglesia católica nacional (Gallardo, 2013). Por ende, una congregación próspera católica no necesariamente utilizará sus ingresos en proyectos propios. La existencia de gobiernos centralizados también caracteriza a los mormones.

Más que la espacialidad de grupos religiosos, se ha producido en las municipios ABC1 manifestaciones socioterritoriales de “ideologías religiosas” derivadas del poder religioso, que como trama se integra a las otras fuentes sociales de poder en función de los intereses de las clases que habitan esos espacios.

La catolicidad de la elite es parte del corpus ideológico – material que justifica su posición de dominio, lo cual a su vez, explica porque en los sectores de más altos ingresos de la sociedad chilena la teoría de la secularización propuesta por Weber y continuada por la sociología del siglo XIX y comienzos del XX no se cumple, como nos advirtió el trabajo de Carla Lehmann (Lehman C. , 2002) ya que la posesión de riqueza no ha significado la secularización en los habitantes de estas municipios, por cuanto manifiestan altos niveles de

adscripción a ideas, creencias y valores religiosos, tal como lo muestra la encuesta UC – ADIMARK, los datos del censo de 2002, la existencia de templos reflejados en la cartografía temática presentada para cada municipio.

No obstante lo anterior, un dato relevante es que en los municipios con mayoría poblacional de altos ingresos, el censo de 2002 muestra porcentajes mayores de sujetos sin religión, ateos, agnósticos que evangélicos; incluso en Providencia quienes se declararon sin religión o ateos o agnósticos superan a la suma de evangélicos y otras religiones. Este hecho puede significar que el proceso de secularización se esté haciendo presente en este estrato social o que esté produciéndose el efecto previsto en la teoría del consuelo, esto es, que las personas abandonan la religión en la cual se criaron, preferentemente la católica y que ello implica no abrazar otro credo, sino que más bien mantenerse al margen a causa de la inexistencia de carencias que hagan plausible adoptar una de las alternativas tradicionales.

El poder religioso se expresa espacialmente a través de edificios que concentran y monopolizan un tipo específico de oferta en perjuicio de otros, ya que sociológicamente existe “una verdad espiritual” para cada área social relacionada con sus intereses y características. Es la clase social la que define a espacios y edificios como sacros como parte de su acción política. Desde esta perspectiva, la religión sería un aditamento, un elemento más de la condición de supremacía que este grupo tiene con respecto a los otros habitantes de la urbe y no el más importante, de modo que los templos actúan como símbolos de hegemonía más que productores de la misma (Séguy, 1977), lo que explicaría su fastuosidad y magnitud si los comparamos con otros edificios emplazados en el resto de las municipios de la ciudad capital.

En estas municipios la religión se ha mantenido como una de las categorías fundamentales en la vida individual y colectiva al ser parte de las complejas relaciones socioeconómicas que aportan al desarrollo de la identidad (Berger, 2005), y que produjeron y producen áreas culturales diferenciadas en el palimpsesto urbano.

Por último, las municipios de Vitacura, Lo Barnechea son municipio de reciente formación, que aun manifiestan cambios significativos en el uso del suelo, lo que puede redundar en el alto valor de los precios y en la inexistencia de sitios baldíos o de otro tipo susceptibles de

ser ocupados para levantar iglesias. Pese a lo anterior, el complemento que implican los colegios confesionales y la dotación de templos, permite afirmar que, para el caso de la religión católica, se dan las condiciones de una civilización parroquial asociada a cada una de estas municipios.

**LA PRODUCCIÓN CONTEMPORÁNEA DE LA ESPACIALIDAD RELIGIOSA EN LOS
MUNICIPIOS DE SANTIAGO: RELACIONES ENTRE LA HOMOGENEIDAD
SOCIOESPACIAL Y EL PROSELITISMO RELIGIOSO**

CAPÍTULO IX

Cuadro 10: Adscripción religiosa declarada en Censo 2002 a nivel municipal

NOMBRE DE LA COMUNA	TOTAL POBLACIÓN COMUNAL	% CON RESPECTO A POBLACIÓN R.M.	NIVEL SOCIOECONÓMICO	ADSCRIPCIÓN RELIGIOSA SEGÚN CENSO 2002										% CATÓLICOS	% EVANGÉLICOS	% NINGUNA, ATEO, AGNÓSTICO	% OTRA	TOTAL NO CATÓLICOS	% NO CATÓLICOS	DIFERENCIA ENTRE EVANGÉLICOS Y SECULARES	DIFERENCIA ENTRE CATÓLICOS Y SECULARES	DIFERENCIA ENTRE CATÓLICOS Y EVANGÉLICOS
				CATÓLICOS	EVANGÉLICOS	NINGUNA, ATEO, AGNÓSTICO	OTRA	TOTAL RELIGIONES	INGRESO AUTÓNOMO CASEN 2009	AÑOS DE ESCOLARIDAD PROMEDIO 2009												
CERRILLOS	71906	1,19	C3	36778	8728	5282	3607	54395	670134	10,7	67,61	16,05	9,71	6,63	17617	32,39	3446	27889,00	28050			
CERRO NAVIA	148312	2,45	D	66263	25480	10790	6268	108801	456527	9,28	60,90	23,42	9,92	5,76	42538	39,10	14690	49205,00	40783			
CONCHALI	133256	2,20	D	70346	13190	9019	9816	102371	581024	10,22	68,72	12,88	8,81	9,59	32025	31,28	4171	51511,00	57156			
EL BOSQUE	175594	2,90	D	83539	23269	13486	9989	130283	611632	10,23	64,12	17,86	10,35	7,67	46744	35,88	9783	60064,00	60270			
ESTACIÓN CENTRAL	130394	2,15	C3	73655	12127	9780	6692	102254	742263	10,84	72,03	11,86	9,56	6,54	28599	27,97	2347	57183,00	61528			
HUECHURABA	74070	1,22	C3	35644	8263	4372	5026	53305	745901	10,22	66,87	15,50	8,20	9,43	17661	33,13	3891	26246,00	27381			
INDEPENDENCIA	65479	1,08	C3	39273	4342	5032	4261	52908	822374	11,5	74,23	8,21	9,51	8,05	13635	25,77	-690	29980,00	34931			
LA CISTERNA	85118	1,40	C3	47393	6998	7033	5257	66681	794021	11,66	71,07	10,49	10,55	7,88	19288	28,93	-35	35103,00	40395			
LA FLORIDA	365674	6,03	C3	188207	31690	34294	24058	278249	818682	11,68	67,64	11,39	12,32	8,65	90042	32,36	-2604	129855,00	156517			
LA GRANJA	132520	2,19	D	63446	17331	9530	7871	98178	465848	9,72	64,62	17,65	9,71	8,02	34732	35,38	7801	46045,00	46115			
LA PINTANA	190085	3,14	D	77931	32098	13421	11285	134735	420204	8,46	57,84	23,82	9,96	8,38	56804	42,16	18677	53225,00	45833			
LA REINA	96762	1,60	C2	51770	4664	11762	6949	75145	2276947	13,77	68,89	6,21	15,65	9,25	23375	31,11	-7098	33059,00	47106			
LAS CONDES	249893	4,12	ABC1	153013	8770	22838	17134	201755	3245018	15,28	75,84	4,35	11,32	8,49	48742	24,16	-14068	113041,00	144243			
LO BARNECHEA	74749	1,23	ABC1	40809	4494	4053	4296	53652	3242710	12,05	76,06	8,38	7,55	8,01	12843	23,94	441	32460,00	36315			
LO ESPEJO	112800	1,86	D	52106	17452	8050	5077	82685	575789	9,65	63,02	21,11	9,74	6,14	30579	36,98	9402	38979,00	34654			
LO PRADO	104316	1,72	D	53080	13491	7699	5269	79539	617056	10,27	66,73	16,96	9,68	6,62	26459	33,27	5792	40112,00	39589			
MACUL	112535	1,86	C3	61281	9136	10600	7305	88322	573758	11,07	69,38	10,34	12,00	8,27	27041	30,62	-1464	43376,00	52145			
MAIPÚ	468390	7,73	C3	241383	39227	34237	25135	339982	973887	11,76	71,00	11,54	10,07	7,39	98599	29,00	4990	182011,00	202156			
ÑUÑO A	163511	2,70	C2	92849	6668	23053	11882	134452	1249592	13,75	69,06	4,96	17,15	8,84	41603	30,94	-16385	57914,00	86181			
PEDRO AGUIRRE CERDA	114560	1,89	D	57999	14613	8338	7410	88360	520351	9,98	65,64	16,54	9,44	8,39	30361	34,36	6275	42251,00	43386			
	216060	3,56	C3	101858	23887	18214	13212	157171	792344	10,44	64,81	15,20	11,59	8,41	55313	35,19	5673	70432,00	77971			
PROVIDENCIA	120874	1,99	ABC1	73067	3746	18401	9321	104535	2270405	14,82	69,90	3,58	17,60	8,92	31468	30,10	-14655	45345,00	69321			
PUDAHUEL	195653	3,23	D	92131	24586	13210	10753	140680	774621	10,32	65,49	17,48	9,39	7,64	48549	34,51	11376	68168,00	67545			
PUENTE ALTO	492915	8,13	C3	235993	48477	33285	30953	348708	580054	10,84	67,68	13,90	9,55	8,88	112715	32,32	15192	171755,00	187516			
QUILICURA	126518	2,09	C3	57875	13551	8672	7043	87141	676411	11,1	66,42	15,55	9,95	8,08	29266	33,58	4879	42160,00	44324			
QUINTA NORMAL	104012	1,72	C3	56947	9518	7592	6991	81048	735100	10,44	70,26	11,74	9,37	8,63	24101	29,74	1926	42364,00	47429			
RECOLETA	148220	2,45	D	78907	15102	10641	9743	114393	595663	10,28	68,98	13,20	9,30	8,52	35486	31,02	4461	58523,00	63805			
RENCA	133518	2,20	E	65245	16551	9901	6696	98393	550915	10,33	66,31	16,82	10,06	6,81	33148	33,69	6650	48648,00	48694			
SAN BERNARDO	246762	4,07	C3	112215	34414	17390	13270	177289	567397	10,2	63,29	19,41	9,81	7,48	65074	36,71	17024	81555,00	77801			
SAN JOAQUÍN	97625	1,61	D	52734	9986	7130	6729	76579	606080	10,18	68,86	13,04	9,31	8,79	23845	31,14	2856	38875,00	42748			
SAN MIGUEL	78872	1,30	C3	45598	5814	7819	3954	63185	1023307	12,66	72,17	9,20	12,37	6,26	17587	27,83	-2005	33825,00	39784			
SAN RAMÓN	94906	1,57	D	44008	14020	7129	5516	70673	527209	8,99	62,27	19,84	10,09	7,80	26665	37,73	6891	31363,00	29988			
SANTIAGO	200792	3,31	C3	116404	13921	25064	14124	169513	1217787	12,44	68,67	8,21	14,79	8,33	53109	31,33	-11143	77216,00	102483			
VITACURA	81499	1,34	ABC1	51110	2855	6381	5251	65597	3065842	15,14	77,92	4,35	9,73	8,00	14487	22,08	-3526	39478,00	48255			

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos del censo 2002 (Instituto Nacional de Estadísticas (INE), 2002)

La distribución de los templos en Las Condes

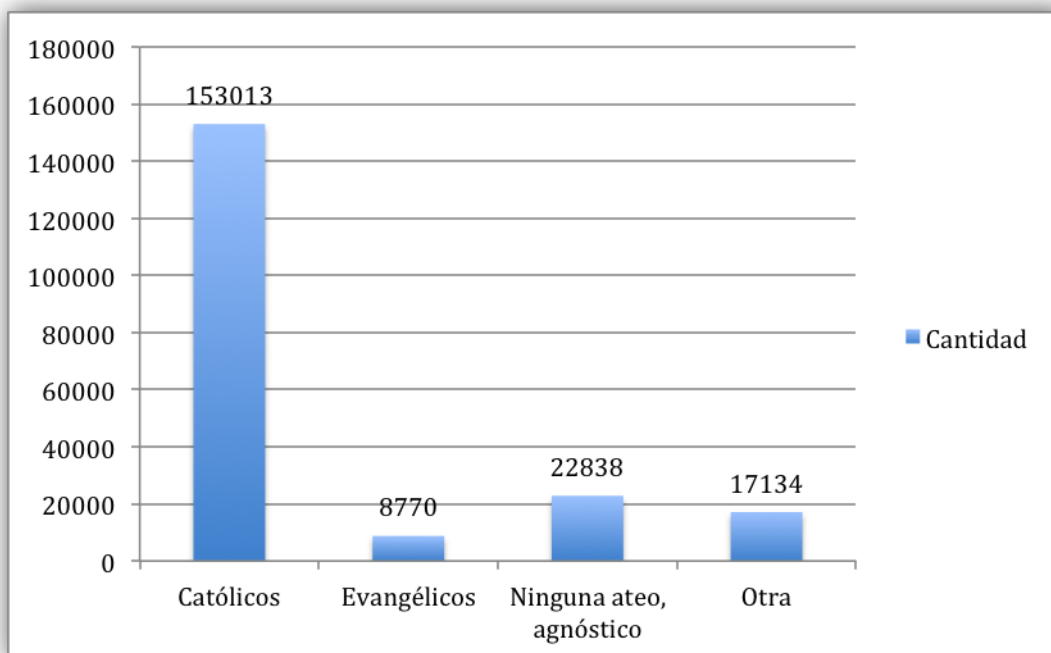
Según los datos proporcionados por el Censo de 2002, la municipio cuenta con 249893 habitantes, equivalente al 4,1% del total de la Región Metropolitana de Santiago. El 75,84% de la población municipal declaró ser católica, teniendo a su disposición 11 templos, capillas, ermitas e instalaciones asociadas a conventos monasterios y colegios confesionales, lo que le otorgaría el carácter de civilización parroquial (Hervieu - Léger D. , 2005), ya que la mayor parte de los habitantes, (que además tienen un alto nivel de ingresos y un índice significativo de calidad de vida), son atendidos por alguna de las congregaciones católicas que se han instalado en el sector.

En total, se catastraron 18 templos, (de los cuales el 61,11% corresponden a la religión católica), entre los que se incluyen templos protestantes, iglesias evangélicas tradicionales (un templo bautista), pero tal como se presenta en la figura 75 destaca la diferencia entre los católicos y el resto de las religiones, lo cual explica la diferencia entre la cantidad de templos según religiones presentada en la figura 76.

A pesar de que toda América Latina se puede definir como un espacio de creyentes (Lehman C. , 2002) y que no se pueda asociar cabalmente incremento de los ingresos con secularización, (entendida como la pérdida de la influencia de la religión en las diversas esferas de la vida social), destaca en las municipios o municipios ABC1 de Santiago el segundo lugar que ocupa en las preferencias declaradas por los encuestados que no tienen religión o son ateos o agnósticos, lo que se explicaría en que esta respuesta aparece asociada a niveles de educación terciaria y en individuos que tienen estudios de postgrado, cuya frecuencia es directamente proporcional a los ingresos dado que en Chile la educación universitaria y de postgrado es mayoritariamente financiada por quienes las cursan²¹².

²¹² Cruzamos los datos de la encuesta bicentenario UC ADIMARK 2009 “nivel educacional” y “creencias religiosas” para obtener el Chi – Cuadrado. Los valores observados se acercaron y superaron a los valores esperados en los casos donde el encuestado poseía educación terciaria incompleta, completa o estudios de postgrado.

Figura 75: Población según religión declarada en Las Condes, Censo
2002 INE

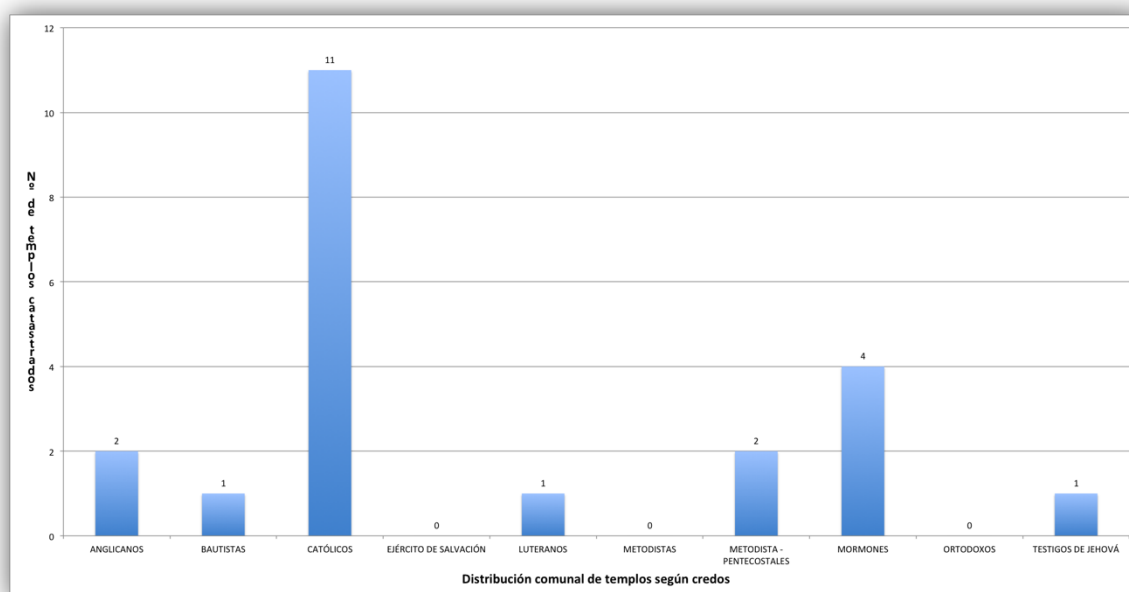


Fuente: Elaboración propia a partir de datos recogidos por el Censo de Población y Vivienda 2002, Instituto Nacional de Estadísticas (INE)

Con respecto a la localización y cantidad de templos, representados en las figuras 76 y 77, el alto valor del suelo en esta municipio o municipios explicaría la dificultad de levantar lugares de culto para credos cuyos miembros poseen ingresos bajos y en congregaciones que generan infraestructura mediante un sistema en donde son los mismos adherentes los que asumen los costos de instalación de los edificios de culto. Ante esta situación, algunos credos evangélicos tradicionales desarrollan rutinas de culto en alguna residencia particular e invitan a participar a sus vecinos y parientes. En la entrevista con el pastor Pereira, éste definió a este tipo de grupo religioso como “*comunidades que no son iglesias*” (Pereira O. , 2011)

Existen colegios confesionales, mayoritariamente católicos, que apoyan la mantención de la evangelización en las nuevas generaciones que residen en estos sectores de la urbe. Estos colegios son administrados por congregaciones religiosas extranjeras que se especializaron en el proselitismo de grupos de altos ingresos, tales como los Legionarios de Cristo, la Prelatura del Opus Dei, La Congregación del Verbo Divino, las Monjas Ursulinas, entre otras. Debemos agregar a este antecedente que algunas de estas congregaciones, como el Opus Dei, han instalado universidades en la Municipio de Las Condes, lo cual refuerza la presencia católica en las municipios ABC1.

Figura 76: templos en Las Condes, Santiago, 2012



Fuente: Elaboración propia

Respecto a la presencia de templos pentecostales, neo pentecostales, Testigos de Jehová, no fue posible verificar la presencia de estos templos en la municipio; sin embargo, existen templos de estas religiones en municipios del entorno, como es el caso de Lo Barnechea, a las cuales podrían acceder residentes de Las Condes.

Los evangélicos de esta municipio son, en su mayoría, descendientes de madres evangélicas, lo que puede significar que asisten a centros de culto en municipios distintas a su actual residencia, ya que las primeras generaciones de feligreses pertenecían a estratos sociales bajos o muy bajos.

La presencia de pentecostales y neo pentecostales en municipios de altos ingresos podría asociarse, en el caso de los pentecostales, a un cambio sustancial en el nivel de vida de herederos de la fe, esto es, nuevas generaciones de hijos de creyentes que tienen un mayor nivel y calidad de vida que sus predecesores. Con respecto a los neo pentecostales, el mensaje de la prosperidad material no tendría el impacto en sectores de elite, por cuanto éstos grupos no necesitan regular éticamente su riqueza ni tampoco precisan vincular sus aspiraciones con una autoridad divina que las proporcione.

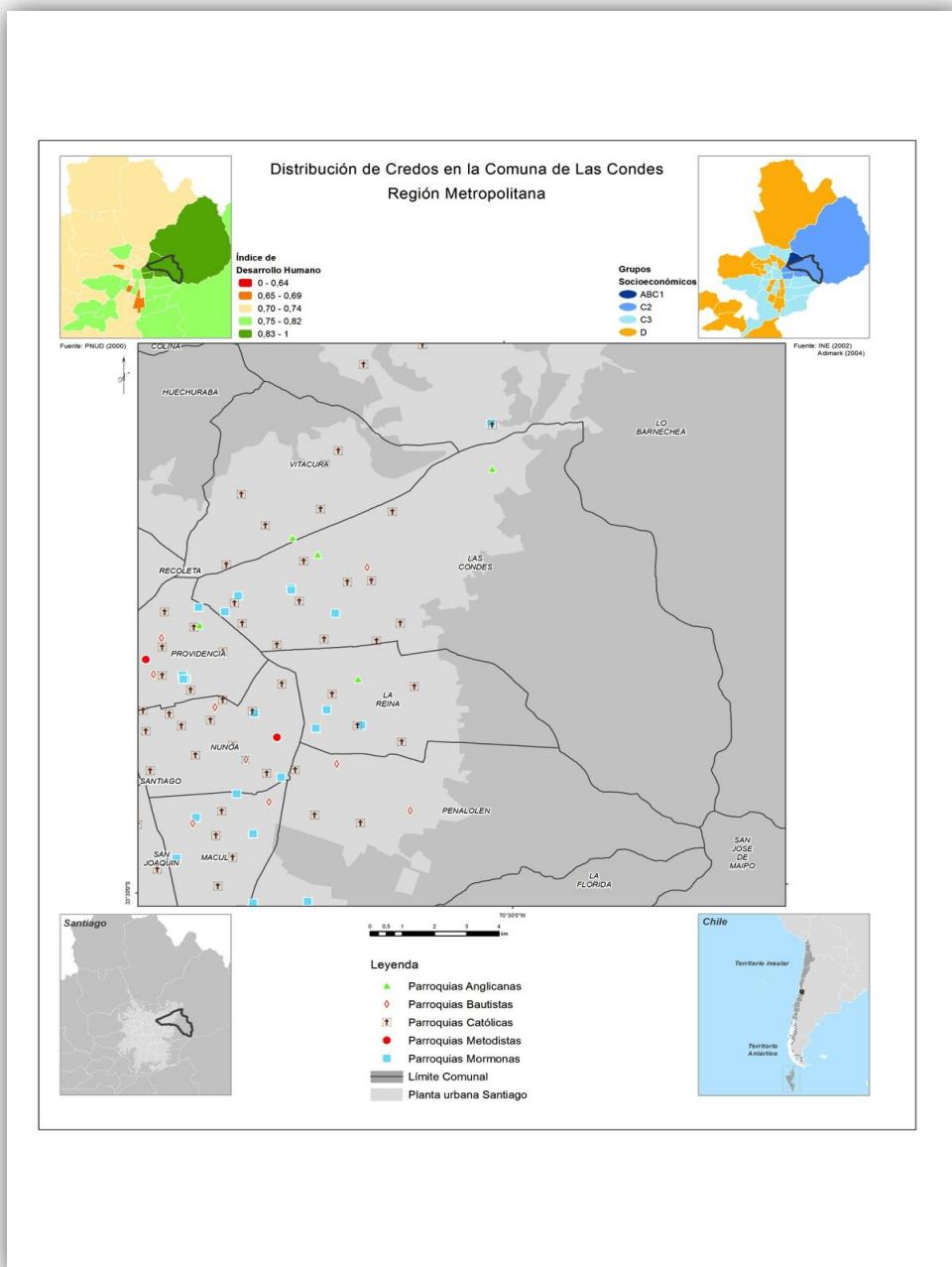
Las iglesias evangélicas en general, y las pentecostales en particular, no se caracterizan por la posesión de un mensaje ético social característico, diferenciador y que permanezca en el tiempo. Una de las características (que producía ataques de sectores sociales políticamente más comprometidos) de los evangélicos chilenos era por una parte, su apoliticismo y por otra, el apoyo de los liderazgos metodistas pentecostales a la dictadura. Pese a que este factor de apoyo al régimen militar podría haberles generado un mayor éxito evangelizador en una elite predominantemente de derecha y pro pinochetista, no se aprecia toda vez que las congregaciones católicas que pastorean a la clase dominante también lo eran.

La difusión del credo pentecostal y de los grupos evangélicos entre el proletariado y los sectores medios fueron posteriores al proceso de urbanización que les dio visibilidad socio – política a estos grupos sociales, por ende, no se puede aducir que las confesiones evangélicas aportaron a la mejora de los grupos más desposeídos de la población o de algún modo incentivaron el progreso social en Chile (Lalive d'Epinay, 2009, p. 216).

El mensaje evangélico promovió entre las primeras generaciones de conversos un modelo de conducta con una apreciación “mundana” acerca del consumo y el trabajo, de modo que más que darse el modelo weberiano de vinculaciones entre la ética protestante y el capitalismo, se reducía la glorificación a Dios a las actividades del templo y al espacio

religioso, no así al mundo del trabajo, concebido como “secular” (Lalivé d'Épinay, 2009, pp. 210 - 215). El talante construido a partir de estas convicciones, en alguna medida, impidieron un mayor impacto de los credos evangélicos en los grupos más privilegiados de la sociedad, a lo que se suma el hecho de que este tipo de religión es asociado por la elite al bajo pueblo, lo que se corrobora en la mantención del apodo despectivo de “canutos” para quienes practican estas religiones.

En cambio, los protestantes mantienen el culto de sus padres, la mayoría de los cuales se integró tempranamente a la elite santiaguina.

Figura 77: Distribución geográfica de los templos en el municipio de Las
Condes, 2012

Fuente: Elaboración propia

La espacialidad de los templos en Lo Barnechea

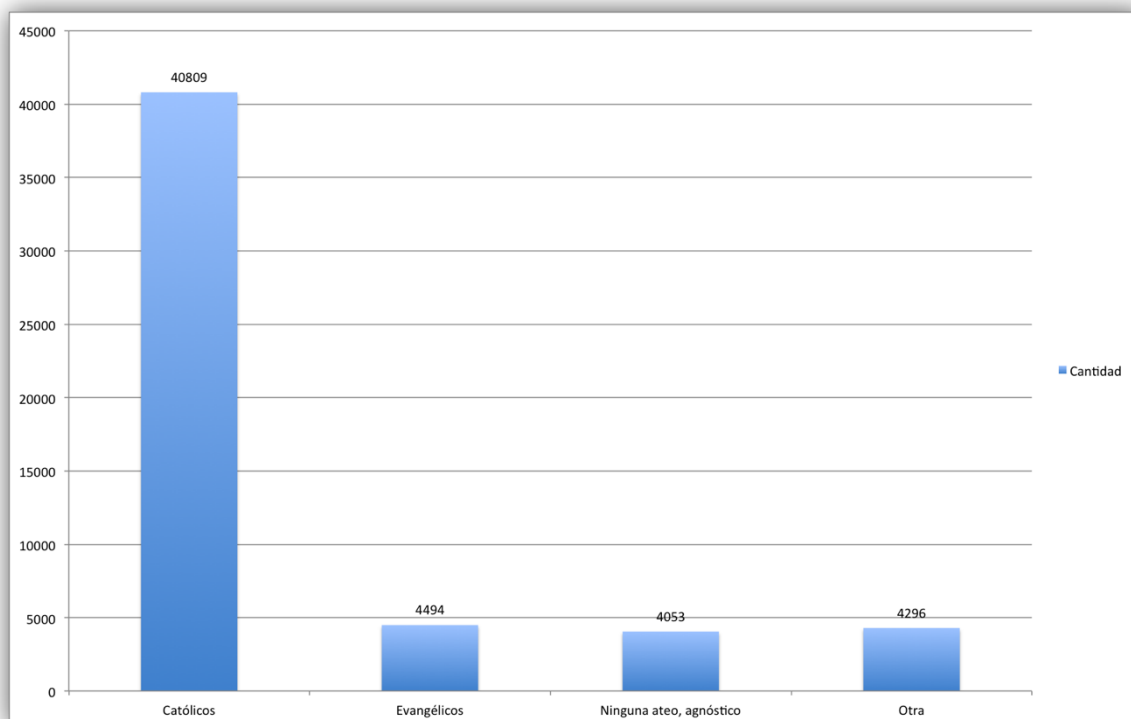
Gran parte de las consideraciones planteadas a propósito de Las Condes se extienden a todas las municipios ABC1. Como se señaló en acápite anteriores, la política de erradicaciones implementada por la dictadura militar influyó en la generación de espacios con niveles socioeconómicos homogéneos, pero la municipio de Lo Barnechea hasta la fecha mantiene un carácter dual en materia de distribución según ingresos ya que conserva áreas residenciales de población proletaria (Cerro 18, por ejemplo) limitando con áreas sociales donde se concentra población con un alto nivel de riqueza (La Dehesa, por ejemplo) y que produce suelos con alta plusvalía.

En el censo de población 2002 Lo Barnechea registró un total de 74749 habitantes equivalentes al 1,23% del total regional; de éstos el 76,06% se declaró católico, el 8,38% como evangélico, un 7,55% como “ninguna”, ateo agnóstico y un 8,01% declaró pertenecer a otra religión. Estos datos se representan en la figura 78 siguiente.

La distribución de templos, (ver figuras 79 y 81) contempla templos evangélicos tradicionales, pentecostales y metodistas pentecostales coexistiendo con tres templos católicos, cuyas dimensiones permiten que acceda una gran cantidad de feligreses y un templo mormón. También sirven como centros de culto algunas ermitas, las capillas de ocho colegios católicos, tres centros educativos hebreos de la municipio, a los que se añaden los edificios de otras denominaciones.

El carácter precordillerano de la topografía municipal influye en que exista una baja cantidad de suelos planos, que presentan una mayor aptitud (ya que abaratan los costos) para la instalación de edificios congregacionales de distintas capacidades. Por esta misma razón se genera algún nivel de competencia espacial con respecto al área de influencia de cada uno de los edificios religiosos existentes.

Figura 78: Población según religión declarada en Lo Barnechea, Santiago,
Censo 2002 INE

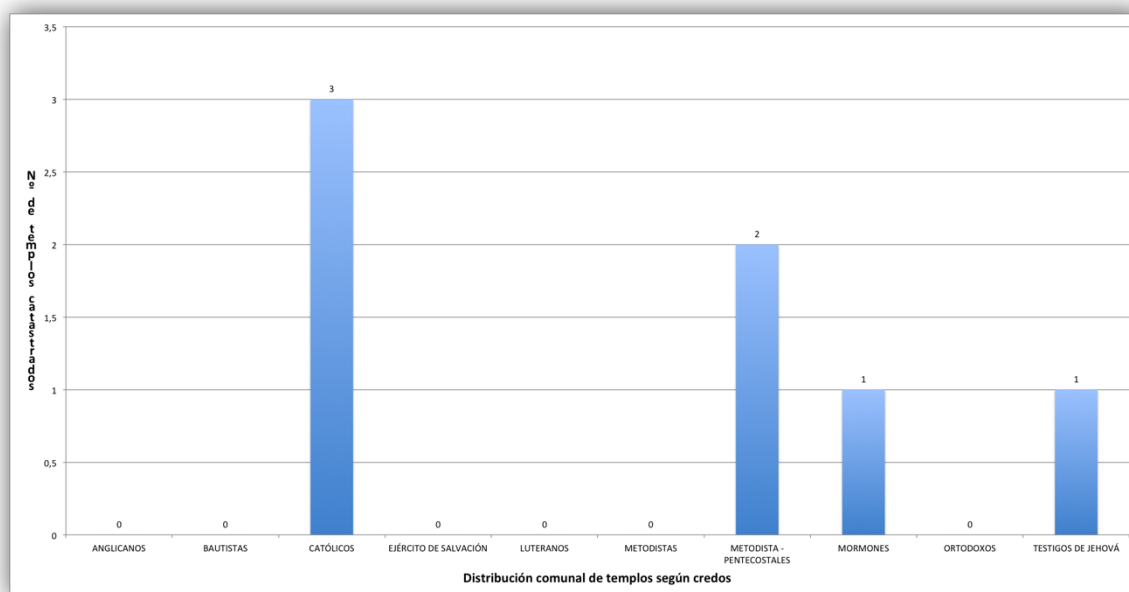


Fuente: Elaboración propia a partir de datos recogidos por el Censo de Población y Vivienda 2002, Instituto Nacional de Estadísticas (INE)

En cuanto a los templos catastrados (ver figura 79), la municipio registró tres templos católicos, dos templos metodistas pentecostales y un templo de los Testigos de Jehová.

La presencia de estos templos se asocia a la desigualdad en los niveles socioeconómicos de las poblaciones que comparten el espacio municipal o comunal. La figura 79 representa los templos que han permanecido en el espacio sin variaciones significativas, toda vez que los templos de credos pentecostales y neo pentecostales cambian su localización de acuerdo a la vida de la comunidad que cobija, ya que se establecen en residencias transformadas para este tipo de uso o que comparten su rol de centro de adoración con el de vivienda para algún miembro de la congregación.

Figura 79: templos en el municipio de Lo Barnechea, Santiago, 2012



Fuente: elaboración propia

La evolución de los ingresos de las familias de la municipio son registrados en el cuadro 11, que muestra los ingresos promedios municipal o comunales entre 2003 y 2009. En 2009, sólo el 4,31% de la población municipal o comunal se encontraba en la categoría pobre no indigente. Se presentan diferencias en los ingresos, que explicaría la existencia de los credos metodistas pentecostales y de los Testigos de Jehová, que se emplazan en un sector conocido como “Cerro 18” donde residen familias de nivel socioeconómico D y E (el 28,5% del total de la población municipal o comunal).

El templo mormón atiende a población inmigrante, a familias de paso y a conversos de la municipio. Se registra en este credo como en alguna medida en la religión católica, una especie de mezcla social que las distinguiría de la homogeneidad (de niveles socioeconómicos C3, D y E) en los metodistas pentecostales y en los Testigos de Jehová.

Cuadro 11: Ingresos promedios de los hogares de Lo Barnechea, según
datos CASEN

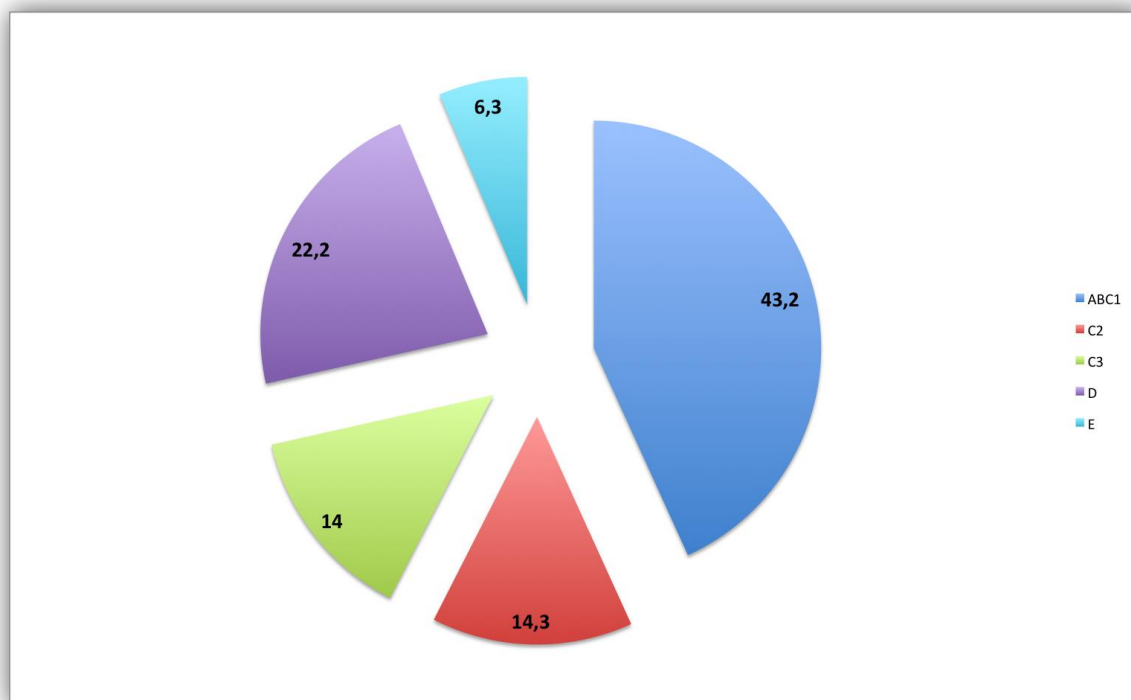
Ingresos promedios	2003	2006	2009	Total región	Total país
Ingreso autónomo	2889631	1632266	3242710	995759	735503
Subsidio monetario	1153	2402	13600	12724	18792
Ingreso monetario	2890783	1634668	3256310	1008483	754295

Fuente: Encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional (CASEN), (Ministerio de Desarrollo Social, Gobierno de Chile, 2009)

La figura 80 muestra la distribución porcentual de los niveles socioeconómicos en Lo Barnechea. Se aprecia que más que constituir “una sociedad municipal o comunal” se trata de un conjunto societal que no pueden ser reducidos a un modo de producción y demanda de capital simbólico sino que es una formación social compleja de modos de producción y de apropiación de bajo el dominio del catolicismo tradicional.

Una formación social presenta un tipo específico de articulación de diversos armazones tradicionales, entre ellos la fe, bajo el dominio de la influencia del catolicismo o, en su defecto, de la religión de sus padres, especialmente de su madre. El dominio del catolicismo no sólo arranca de la tradición familiar y de la cultura, sino que se transmite mediante el poder político, social y económico que aseguran su hegemonía sobre todo el conjunto de ideales y tendencias del sistema social.

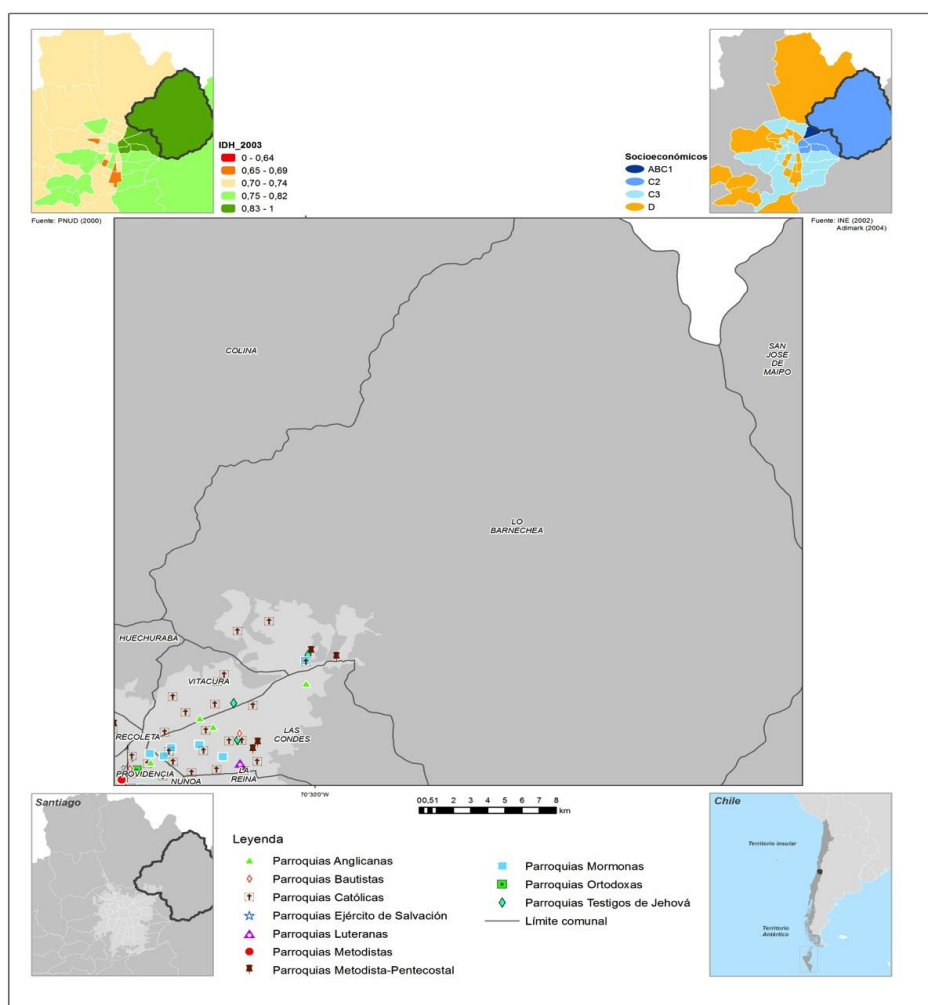
Figura 80: Distribución de los niveles socioeconómicos en Lo
Barnechea, Santiago, 2009



Fuente: (Ministerio de Desarrollo Social, Gobierno de Chile, 2009)

Este municipio, en tanto posee esa oferta religiosa se comporta como una trama en donde se articulan las relaciones sociales y se resuelven en el caso de los católicos y los mormones algunas de las contradicciones entre las clases locales. Restaría investigar el cómo se desenvuelve la vida religiosa y los ritos en estos espacios para visualizar si existen los procesos de reemplazo de carencias advertidos por Glock para el caso de los episcopales estadounidenses, esto es, el reemplazo del prestigio social y del estatus por la hegemonía de las prácticas religiosas (Stark & Glock, 1968).

Figura 81: Distribución geográfica de los templos en el municipio de Lo Barnechea, 2012



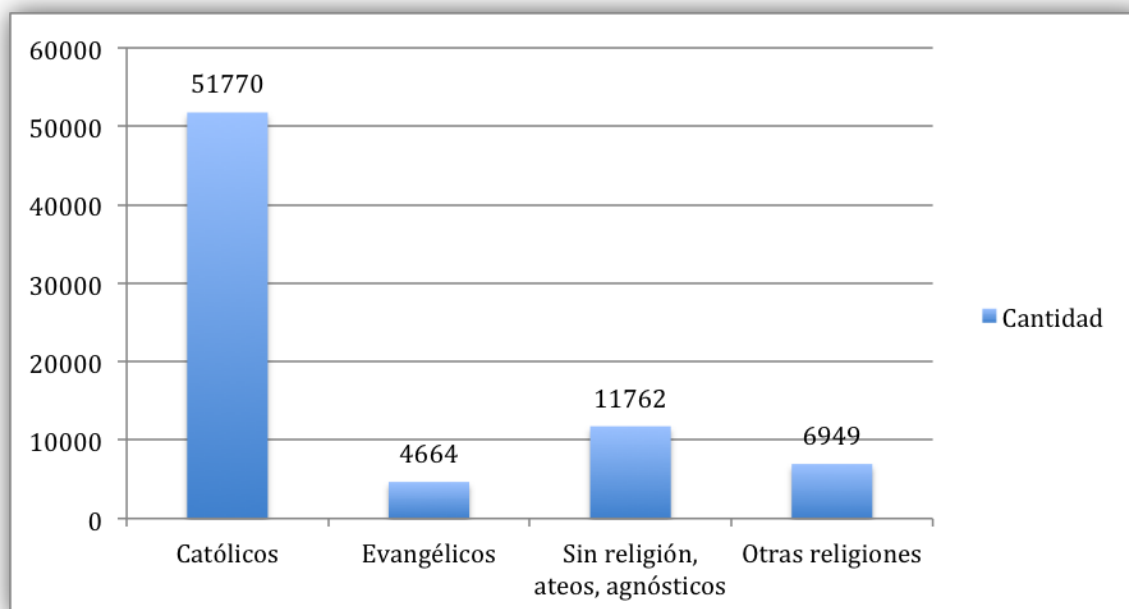
Fuente: Elaboración propia

L distribución de la oferta religiosa en La Reina

Esta municipio o municipio registraba en 2002 96762 habitantes, correspondiente al 1,6% de la población regional. En 2002 el 68,89% se declaró católico, 6,21% evangélico, 15,65% ninguna, ateo, agnóstico y el 9,25% de otra religión (Instituto Nacional de Estadísticas (INE), 2002), lo que implica que la categoría sin religión, agnóstico y ateo ocupa un segundo lugar y los evangélicos y otra religión prácticamente igualan este porcentaje, que a su vez, casi es el 25% de la población que se declara católico (ver figura 82). Por lo anterior, el comportamiento religioso de esta municipio manifiesta un nivel de secularización, que la distingue en el concierto regional.

Figura 82: Población según religión declarada en La Reina, Censo 2002

INE



Fuente: Elaboración propia

Apelando a los planteamientos tratados anteriormente, referidos a los aportes de Knott (Knott, 2005), Kong (Kong, 1990; 2001) y Lefebvre (Lefebvre, 1991; Yrarrázabal, 2013)

diremos que para estudiar la geografía de las religiones en una municipio con un porcentaje significativo de secularización, debemos abordar el espacio municipal o comunal en sus propiedades, dimensiones, aspectos y muy especialmente, en su dinámica.

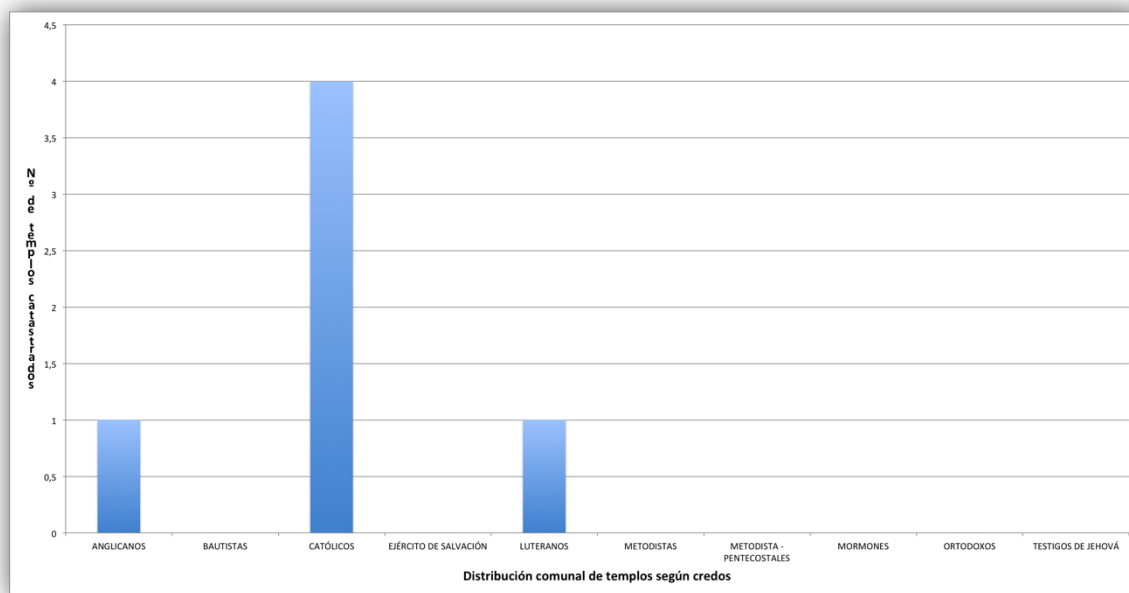
Un elemento que a nuestro juicio influye en la disposición de los templos es el precio del suelo; en esta municipio un sitio web especializado, “El portal inmobiliario” (www.portalinmobiliario.com) , señala lo siguiente:

“Cuatro municipios del sector oriente de Santiago son las que ostentan los precios más caros del suelo urbano: Las Condes, La Reina, Lo Barnechea y Vitacura. Las razones se deben básicamente a que son lugares donde se concentran proyectos comerciales ambiciosos destinados a un estrato socioeconómico con alto poder adquisitivo...En tanto en la municipio de La Reina, que es considerada como una de las más consolidadas, el suelo urbano que alcanza mayor valor es también el destinado al comercio. De hecho, puede llegar a costar UF²¹³ 24 por metro cuadrado en el sector de Príncipe de Gales y Salvador Izquierdo, explica Francisco Veliz y agrega que en todo caso “cualquier empresa que quiera entrar a La Reina para hacer un supermercado jamás lo hará por menos de UF 10 por metro cuadrado” es decir el doble del promedio municipal o comunal de los últimos cinco años” (Portal Inmobiliario).

La escasez de suelos disponibles para levantar templos y el precio del metro cuadrado son factores limitantes para el emplazamiento de edificaciones religiosas, como lo muestran las figuras 83 y 84, la cantidad de templos resulta insuficiente para que los habitantes de la municipio que manifiestan un credo satisfagan en ésta sus necesidades espirituales.

²¹³ El valor de la UF en 2012 es de aproximadamente US\$ 44; por ende, 24 UF (Unidades de Fomento) equivalen a aproximadamente US\$1056.

Figura 83: Templos en el municipio de la Reina, Santiago, 2012



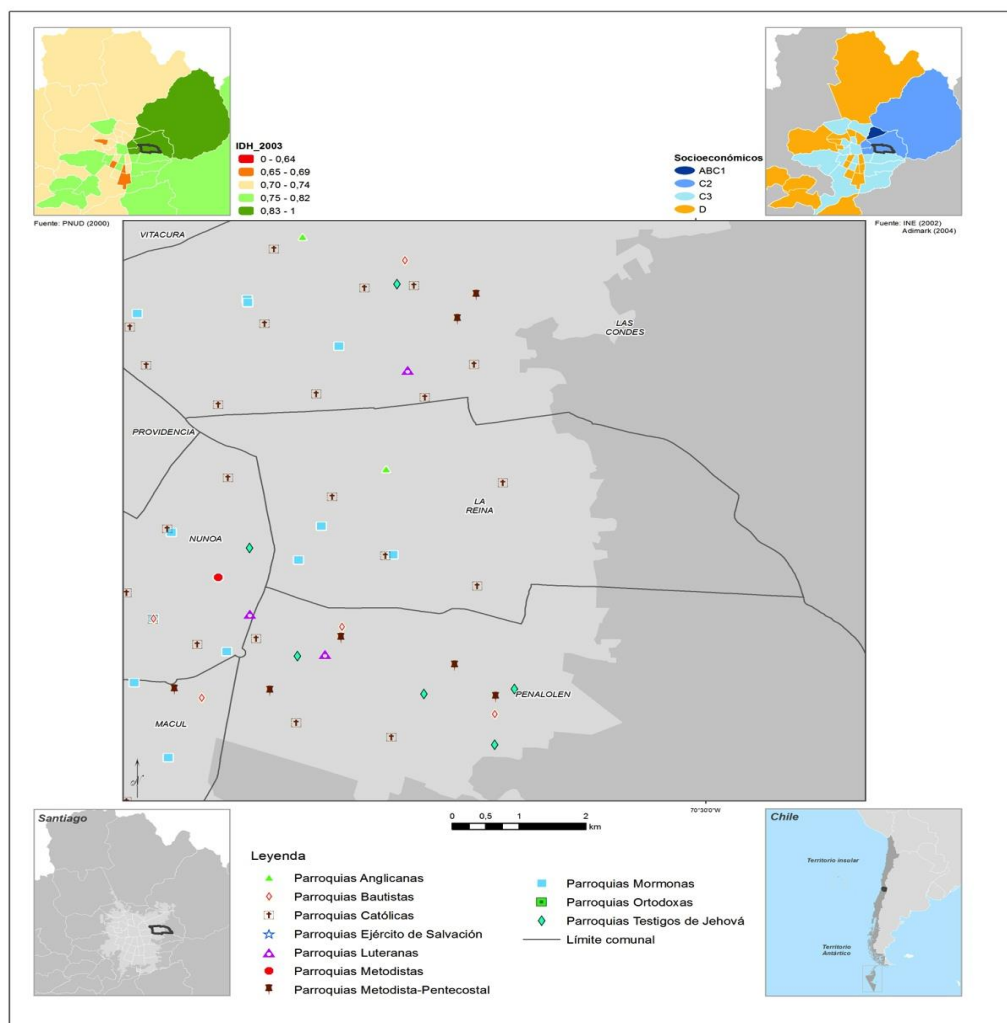
Fuente: Elaboración propia

En el cuadro 10 podemos observar que la escolaridad municipal o comunal alcanza los 13,77 años y el ingreso autónomo CASEN a \$2276947; La Reina ocupa el cuarto lugar regional en ingresos, la separan \$968071 de la primera municipio que es Las Condes y \$1856743 de la municipio de menores ingresos, La Pintana. Es también cuarta en materia de niveles de escolaridad, la distancia con la municipio de mayor escolaridad, Las Condes es de 1,51 años y 5,31 años de la municipio con escolaridad más baja (La Pintana).

Relacionando escolaridad, con ingresos y religiosidad a nivel regional mediante el coeficiente de Pearson, obtenemos una regresión débil para católicos/ingresos (0,015), ingresos/secularización (0,057), escolaridad/secularización (0,27) y una correlación fuerte entre católicos/secularización (0,94); sostenemos que esta correlación fundamenta la idea de que la municipio de La Reina no se ajusta al modelo de civilización parroquial (Hervieu - Léger D. , 2004), lo que puede incidir en que la mayor parte de los habitantes se declara católico por cuanto fue bautizado en ese credo como parte de la tradición social y familiar,

pero algunos de éstos que va abandonando su fe original, lo cual confirma el principio de que en los sectores de altos ingresos y en las municipios C2 – C3 quien abandona el catolicismo no lo hace por optar a un nuevo credo. O lo que puede estar ocurriendo es un proceso de metaforización de lo religioso (Hervieu - Léger D. , 2004, pp. 112 - 121) por la intelectualización y la espiritualización; el primer caso explicaría el guarismo asociado a sin religión, agnóstico y ateo y el segundo al porcentaje de otra (espiritualistas, orientalistas, esotéricos u otros).

Figura 84: Distribución geográfica de los templos en el municipio de La Reina, 2012



Fuente: Elaboración propia

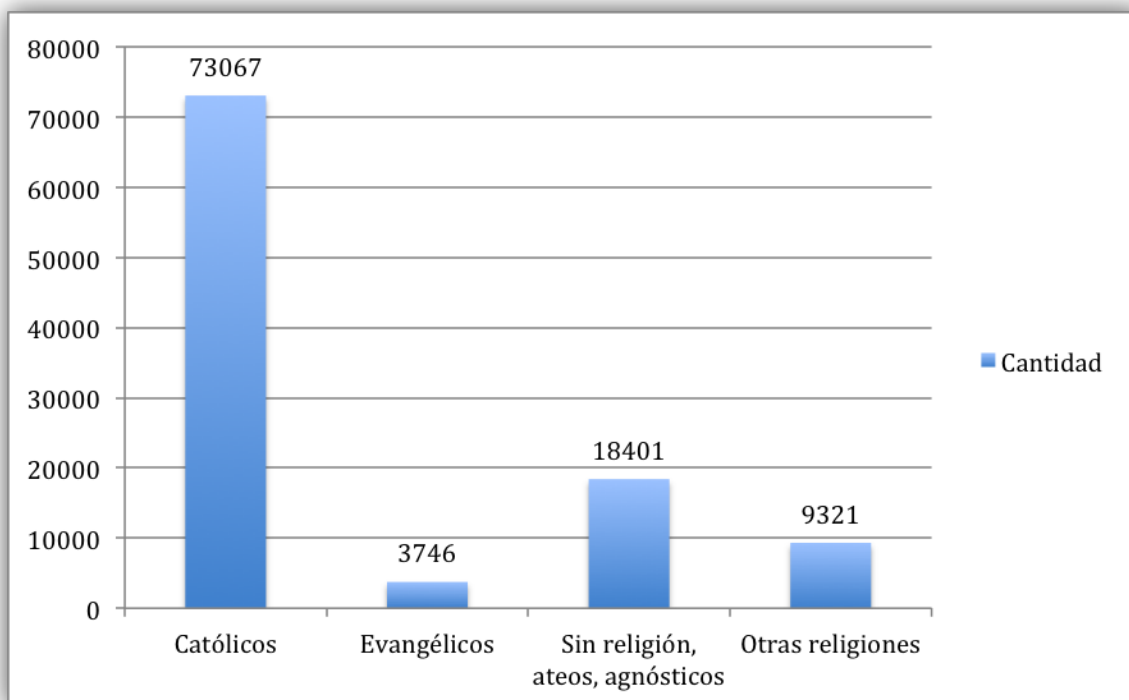
Las religiones en Providencia

El municipio de Providencia es un espacio tradicional de la ciudad de Santiago. Donde la elite se instaló a partir del primer tercio del siglo XX tras haberse desplazado desde el casco histórico y posteriormente se transforma en un espacio altamente demandado para la localización de empresas, espacios residenciales, hoteles, comercio. En el Censo 2002 este espacio era ocupado por 120874 habitantes, equivalente al 1,99% de la población regional.

El suelo municipal o comunal es ocupada fundamentalmente por espacios residenciales, comercio, servicios y oficinas, lo que implica la presencia de un alto monto de población flotante, comparable con Santiago y Las Condes; por otra parte, en esta municipio es que el 60,39% de su población tiene más de 30 años lo que implica que los sujetos tienen convicciones religiosas más o menos permanentes, lo que explicaría la diversidad de oferta religiosa, predominando la fe católica (69,9%), en tanto que los evangélicos representan el 3,58% de la población municipal o comunal, los sin religión, ateos, agnósticos un 17,6% y otras religiones un 8,92% (Instituto Nacional de Estadísticas (INE), 2002). Esta información se representa en la figura 85.

La figura 86, por su parte, registra los templos catastrados en Providencia; como en los casos anteriores, no se incorporaron las capillas o parroquias que pertenecen a colegios confesionales, aquellas comunidades que no son iglesias, santuarios o ermitas. La diversidad de credos se explica en la presencia de migrantes en el sector y en que desde la década de los 30 del siglo XX se convirtió en el espacio residencial de la elite y de los extranjeros de mayores ingresos

Figura 85: Población según religión declarada en Providencia, Censo
2002 INE



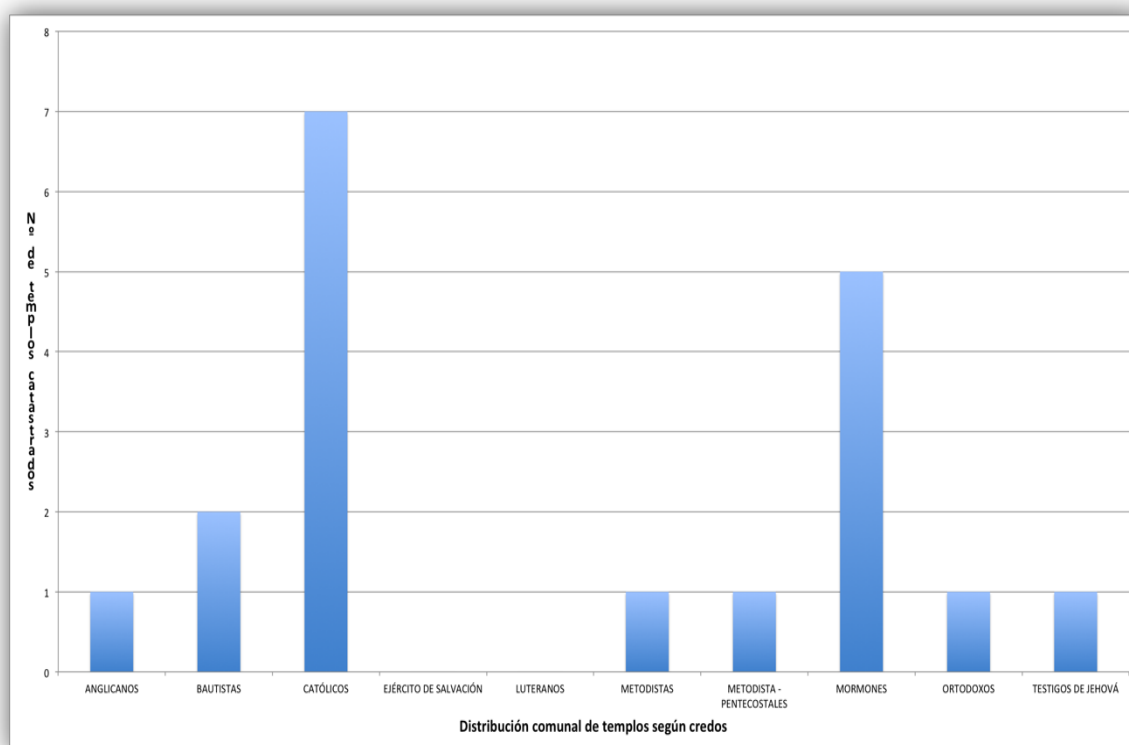
Fuente: Elaboración propia

En este municipio también se encuentran templos que atienden las necesidades espirituales de algunas corrientes migratorias que se instalaron en el país en diversos períodos del siglo XX, tales como una sinagoga judía, dos mezquitas musulmanas, un templo que atiende las necesidades de coreanos y otros orientales. El emplazamiento de estos edificios se explica por la cercanía entre las residencias de estos migrantes y los edificios en los cuales practican sus respectivos cultos.

Llama la atención la baja cantidad de evangélicos en la municipio, cuyo porcentaje es menor a todos las posibilidades consultadas. No se puede afirmar que predomine un proceso de secularización dada la alta cantidad de católicos que registra la municipio , pero

si llama la atención que sean los sin religión, ateos y agnósticos, significativamente más altos que los evangélicos y otra religión y que incluso la suma entre estas dos opciones.

Figura 86: Templos en Providencia, Santiago, 2012



Fuente: Elaboración propia

La variedad de cultos representados en la municipio (ocho) es la más alta de las 34 municipios de Santiago (comparte el primer lugar con las municipios de La Pintana, Santiago, La Florida; ver cuadro 06), lo que se relaciona con la presencia de inmigrantes en esta zona y por clúster de población pertenecientes a los niveles socioeconómicos C1, C2 y C3 en la municipio, descendientes de familias que practicaron otros cultos.

En la figura 87 se aprecia la distribución de templos en la ciudad y en el municipio con relación a la densidad de viviendas por hectárea; para el caso de Providencia, la mayoría de los emplazamientos de los templos más antiguos (también los colegios confesionales), han

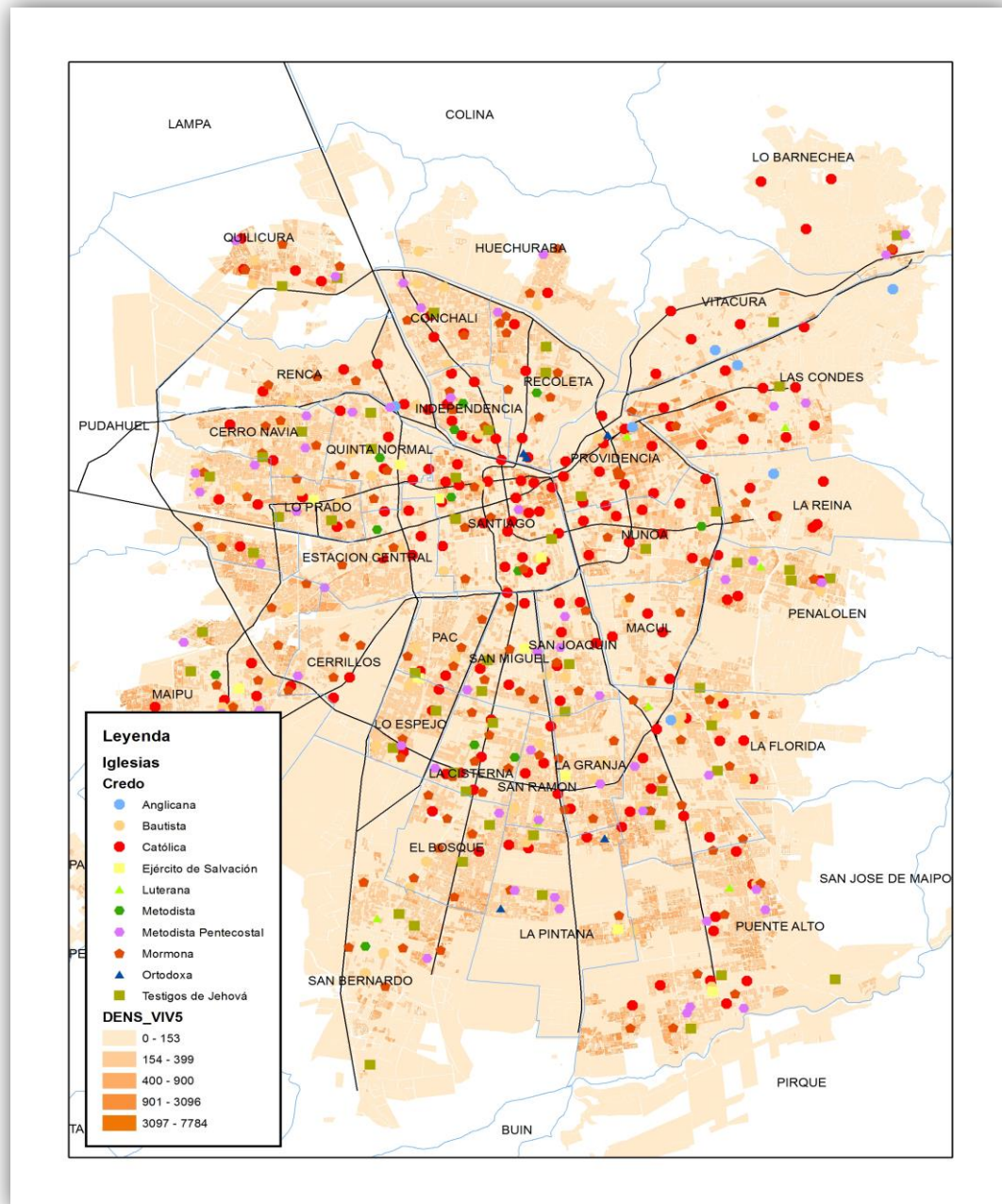
quedado rodeados por la oferta inmobiliaria que caracterizó esta municipio desde la década de 1980 en adelante.

El alto precio de los suelos en el municipio, la demanda por diversos usos y el carácter de espacio residencial de la elite y de los sectores medios altos, provoca la densificación de las viviendas, con la salvedad de los espacios ocupados por los vecindarios más antiguos, donde el tamaño de los sitios de las casas inhibe la densificación. Por lo general, cuando las casas más antiguas se venden, el precio del suelo produce el hecho de que sólo sean las grandes inmobiliarias las que sean capaces de pagar, y que recuperan la inversión levantando edificios residenciales para la elite y los sectores medios, o para oficinas o empresas.

Lo mismo ocurre con los edificios más antiguos, tales como ex cines, edificios menores, sitios eriazos, por ejemplo. La presión por comprar estos espacios para instalar edificios nuevos hace casi imposible la estrategia neo pentecostal de instalar iglesias en este tipo de espacios. Por lo tanto, sin considerar el elemento tradicional y cultural que hace que la mayor parte de la población de los estratos superiores de los ingresos se declaren católicos, es muy difícil que se generen las condiciones para que ingresen los otros cultos con sus respectivas edificaciones.

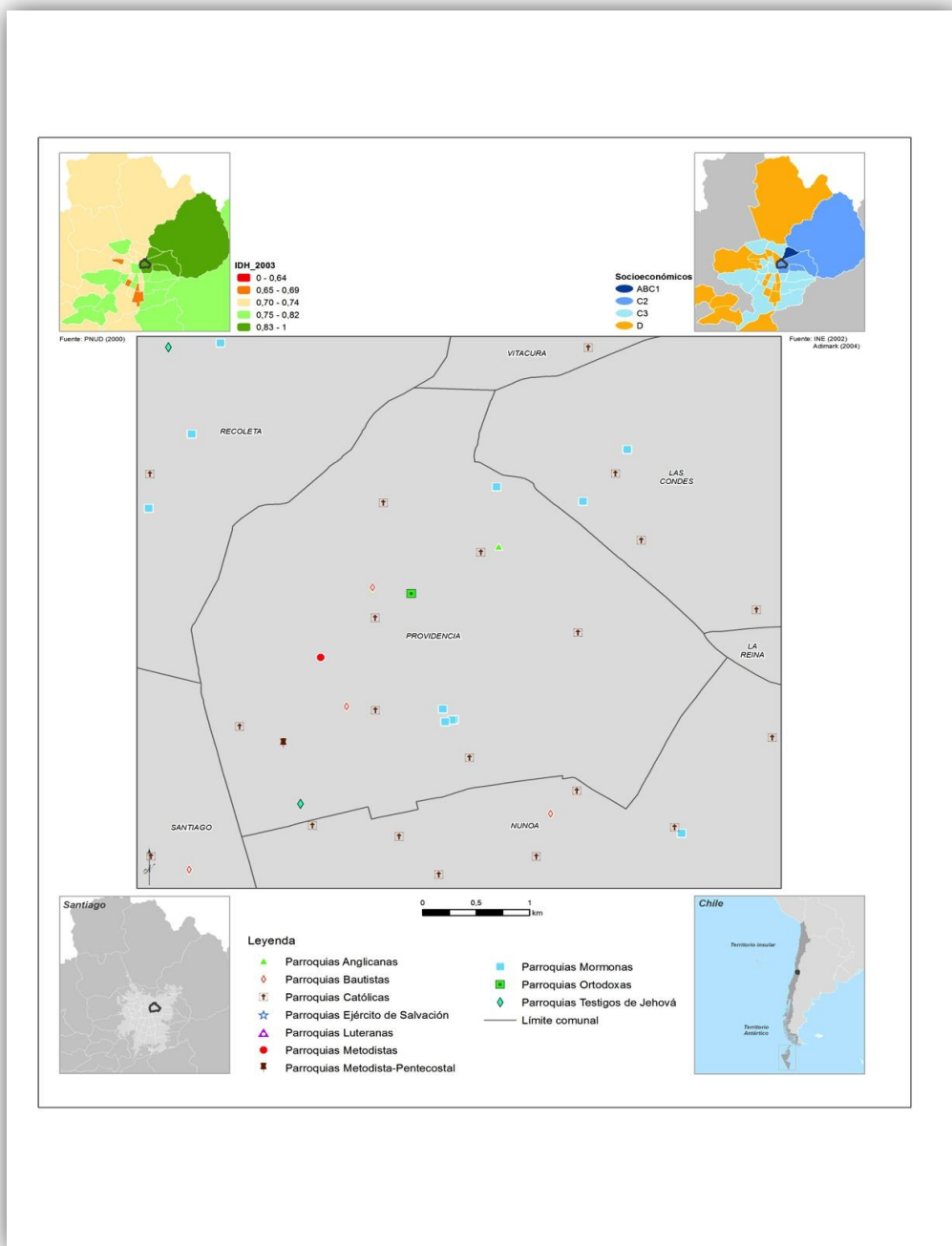
Las figuras 87 y 88 expresan la dificultad que tienen los grupos religiosos para adquirir terrenos (a precios de mercado) y levantar templos en este tipo de sectores socioeconómicos.

Figura 87: Distribución de templos de los credos considerados en el estudio y la densidad de viviendas (por hectárea) en Santiago 2012



Fuente: Elaboración propia

Figura 88: Distribución geográfica de los templos en el municipio de
Providencia, 2012

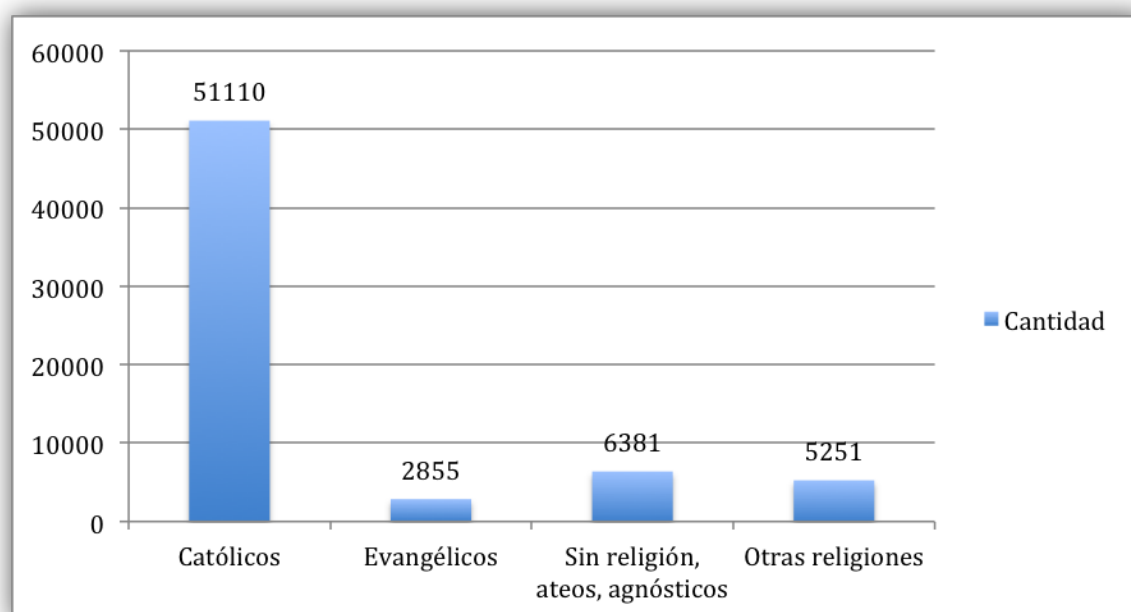


Fuente: Elaboración propia

La oferta de templos en Vitacura

El municipio de Vitacura representa el 1,34% de los habitantes de la Región Metropolitana de Santiago, equivalente a 81499 habitantes, de los cuales el 77,92% se declaró católico, un 4,35% evangélico, un 9,73% ateo, agnóstico o sin religión y un 8% declaró tener otra religión (Instituto Nacional de Estadísticas (INE), 2002). La figura 89 representa la situación religiosa de la población municipal o comunal; cada columna integra el total de censados que optó por cada una de los criterios consultados.

Figura 89: Población según religión declarada en Vitacura, Censo 2002
INE

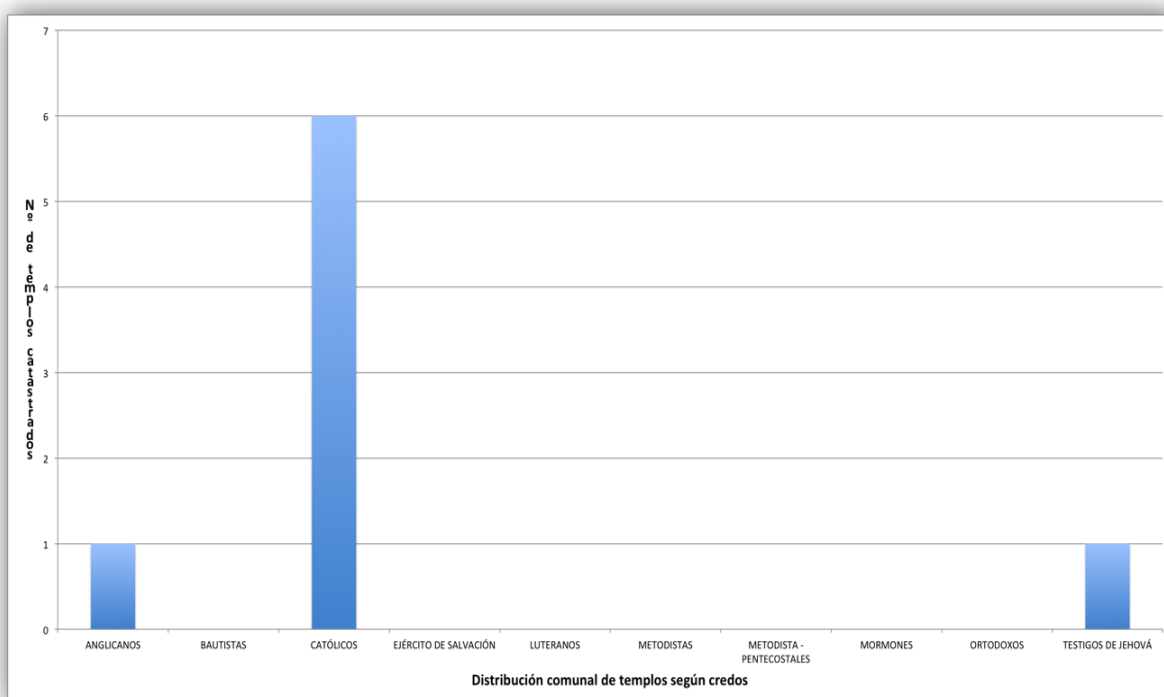


Fuente: Elaboración propia

En la municipio funcionan permanentemente seis templos católicos, uno de los Testigos de Jehová y un templo anglicano, lo cual da pie para afirmar que en materia de acceso a edificios religiosos, por lo menos para quienes declararon en el censo 2002 pertenecer a otra religión, no existe una cobertura adecuada, lo cual sugiere o que practican sus ritos en

otros sectores de la urbe o no son practicantes. En cuanto a la religión católica, esta correspondería al modelo de civilización parroquial anteriormente aludido. Las figuras 90 y 91 representan la distribución de templos en el territorio municipal.

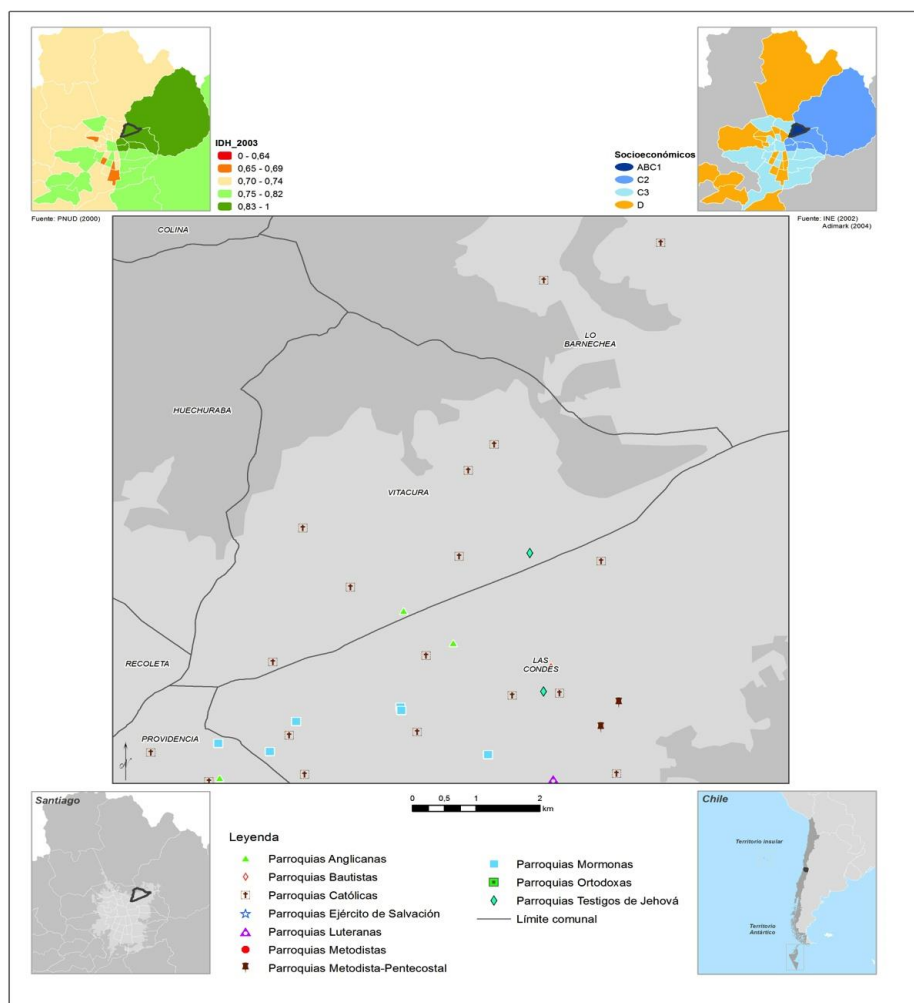
Figura 90: Templos en el municipio de Vitacura, Santiago, 2012



Fuente: Elaboración propia

La presencia anglicana se explica en los inmigrantes que residen en la municipio; con respecto a los Testigos de Jehová, corresponde a un templo que fue levantado con fines proselitistas, al cual asisten miembros de la secta provenientes de otras municipios para realizar trabajos de divulgación de sus creencias entre los residentes. En este tipo de áreas sociales es en donde el mensaje evangélico y pentecostal muestra sus mayores niveles de fracaso, siendo la última opción elegida.

Figura 91: Distribución geográfica de los templos en el en el municipio
de Vitacura, 2012



Fuente: Elaboración propia

*La distribución geográfica de los templos en los municipios de clase media y media baja (grupos
socioeconómicos C2 y C3)*

Las clases medias urbanas chilenas, más que constituir un grupo homogéneo, representan, como la mayor parte de las clases medias del mundo, un palimpsesto de familias e individuos que comparten fundamentalmente códigos de significación simbólica que les permiten identificarse con distintos tipos de valores, prácticas y capitales que están incorporados a los cuerpos de los agentes (Bourdieu, 1997, p. 49). A partir de tales similitudes, quienes pertenecen a los sectores medios, producen y reproducen determinadas posiciones en el espacio desde las cuales constituirán sus respectivos habitus, con el aditamento que es el nivel socioeconómico que más cohabita con los demás grupos sociales al interior de los municipios de la ciudad y donde se ha expresado con más fuerza tanto la laicización (Blancarte, 2008) como la secularización²¹⁴ (Lehman C. , 2002) . La diversidad de oferta religiosa expresada en la cantidad y variedad de inmuebles de culto, es lo que nos permite concluir que, en materia de proselitismo, este sector aparece como “*el botón para la evangelización*” dado que fue originalmente colonizado por el credo católico y aparece con la posibilidad de ser re – colonizado por los otros credos.

La fisonomía actual de este nivel socioeconómico se construyó principalmente por la implementación del modelo neoliberal²¹⁵ en Chile, que condicionó su poder adquisitivo, el

²¹⁴ En una sociedad secularizada, es poco probable que los tipos de carencias que podrían experimentar los individuos y familias pertenecientes a este nivel socioeconómico sean suficientemente compensadas por réditos no monetarios, por lo cual la baja en la adscripción religiosa, expresada en la opción sin religión, ateo, agnóstico es directamente proporcional a la imposibilidad que manifiestan estos sectores en reconocer a la religión como “su” fuente de gratificación o “una” de las formas de medir éxito en la vida (Torche & Wormald, 2004).

²¹⁵ El neoliberalismo es además, discurso hegemónico, excluyente (Harvey, 2012) y poliactivo (Banco Mundial, 2008), por cuanto aborda todas las esferas de la vida social e individual, entre ellas la religión, tanto en la esfera privada como en la vida pública (Berger, 1975). Desde la perspectiva de un Estado que desde la crisis del modelo del bienestar evoluciona a un carácter subsidiario, las desigualdades se atienden en el

acceso a servicios e infraestructura urbana, participación en el mercado laboral y la localización (y características) de sus residencias. El achicamiento del Estado y la superación del modelo económico anterior, privó a una cantidad importante de individuos de esta clase de su tradicional fuente de empleo e ingresos (Meller, 2008) y de elementos (tales como la educación²¹⁶) que le otorgaron identidad entre los siglos XIX y XX (León & Martínez, 2001; Sémbler, 2006).

Cada habitus se desarrolla en contraposición o en articulación con otros (habitus) contruidos desde otras territorialidades o espacios al interior de la estructura, generando prácticas y estilos de vida orientados a la distinción, es decir, a marcar diferencias con los otros grupos (especialmente con la clase baja (correspondiente a los grupos socioeconómicos D y E; a pesar de que muchos miembros de los grupos D se autodefinen como clase media (Sémbler, 2006)). La clase media santiaguina representa aproximadamente el 20,1% de la población de Santiago, según datos CASEN 2009 y presenta niveles de escolaridad secundaria completa, técnico – profesional y universitaria completa e incompleta, alto nivel de consumo y de participación en el mercado, baja capacidad de ahorro. Como nivel socioeconómico alcanza rentas familiares que fluctúan entre los US\$ 1,300 a US\$2500 (valor 2009) (Ministerio de Desarrollo Social, Gobierno de Chile, 2009). Se localizan en los municipios de La Florida, Macul, Ñuñoa, Santiago, San Bernardo, entre otros.

individuo que es vulnerable para experimentar las consecuencias negativas de la desigualdad mediante programas y no políticas de largo plazo para las cuales no hay mayores consensos (Offe, 1990).

²¹⁶ Este nivel socioeconómico intenta solucionar su dilema social a futuro invirtiendo recursos en educación para ellos sus hijos o en formas de capacitación para acceder a mejores empleos, como un modo de mejorar sus condiciones de inserción laboral. La fragmentación del mercado del trabajo precisamente afecta en mayor medida a los jóvenes que compiten con la desestabilización de los estables, esto es, aquellos que con anterioridad estaban integrados al mundo del trabajo (Beck, 2000).

Destacan por la cantidad de población municipal o comunal que se ubica en este nivel socioeconómico Peñalolén (con el 42,54% de su población en este nivel socioeconómico), Puente Alto (66,76%), Recoleta (48,21%), San Bernardo (61,98%), San Joaquín (44,06%), Maipú (62,17%). Se trata de una clase media baja vulnerable, lo que nos obliga a incorporar al análisis espacial de las religiones a la marginalidad, concebida como situación, identidad, autogestión y pertenencia (Lefebvre, 1991).

Entre de los factores escogidos por las clase medias para establecer diferencias se cuentan el colegio al cual asisten sus hijos y las prácticas religiosas (Champion, 1997); respecto a este último punto, de acuerdo a la localización de los templos en Santiago, es el nivel socioeconómico que tiene a su alcance una mayor diversidad de oferta religiosa, que experimenta crecientes niveles de precariedad (Sémblér, 2006), vulnerabilidad social (Castel, 1995) e inestabilidad laboral (León & Martínez, 2001); pasó de ser una clase media ligada a lo público a una clase que financia lo público (Meller, 1984), (en términos de la financiación de la salud, vivienda, previsión social, educación e impuestos). Probablemente, la precariedad que manifiestan tiene algún nivel de influencia en su postura frente a la religión y a la vida (Fontaine Talavera & Berger, 1991).

En materia religiosa, según los datos de los cuadros 9 y 10, la clase media (según los datos municipales), es predominantemente católica; los evangélicos tradicionales corresponden a la sumatoria de individuos y familias pertenecientes a una segunda generación beneficiada por la conversión de sus padres y abuelos, lo que les benefició con el incremento en su capital social y cultural (Fontaine Talavera & Berger, 1991), más nuevos conversos con algún tipo de carencia económica (Stark & Glock, 1968) o caracterizados por la precariedad que caracteriza a este grupo social, (que es escasamente abordado por políticas de protección social, debiendo pagar la mayor parte de los insumos que requiere de salud, vivienda y educación (Castel, 1995)).

Los credos pentecostales se instalaron en estos grupos y mantuvieron su presencia con descendientes de los primeros conversos; la penetración neo pentecostal se asocia al llamado “*evangelio de la prosperidad*” (Fediakova, 2004), que sustenta la práctica religiosa en la

promesa de obtención de regalos divinos que mejoran el nivel de vida de las personas (Colombo, 2013).

Así, los espacios municipales habitados mayoritariamente por los sectores medios, manifiestan la interacción entre tres zonas, según indica la figura 92, donde la zona de vulnerabilidad²¹⁷ incluye a todos los ciudadanos de la clase media, que a causa de la globalización y las consecuentes transformaciones sociales y económicas asociadas a la irrupción de la expresión espacial del capitalismo tardío, experimentan fragilidad social (Castel, 1995) y precariedad laboral (Beck, 2000). Se suman a éstos los otrora estables sectores medios altos cuya condición socioeconómica fue desestabilizada por el modelo neoliberal implementado a escala mundial (Castel, 1997).

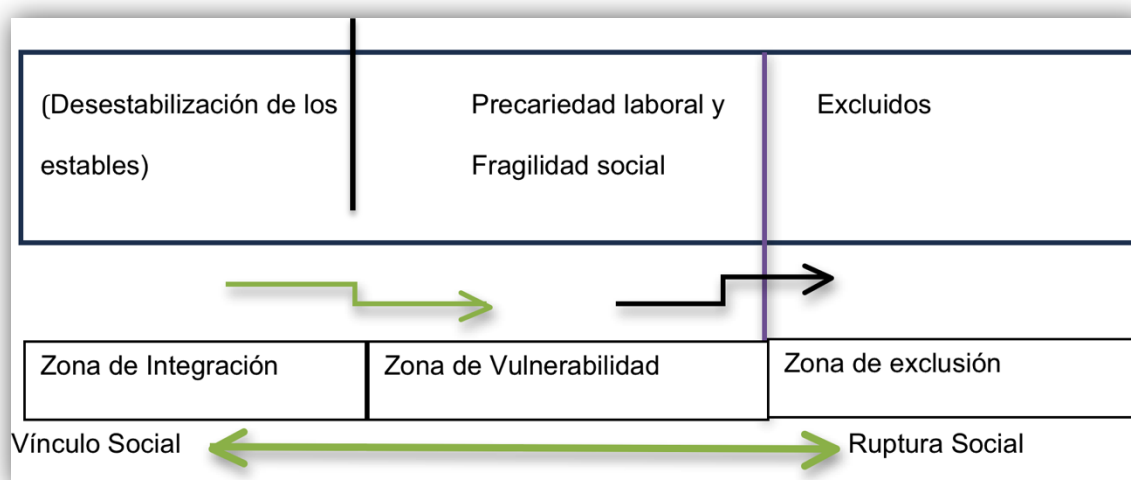
Por ende, los individuos de esta clase pueden caracterizarse como sujetos amenazados por una serie de factores y/o condicionantes asociados a su estatus económico, social, de género y etario que se define como "*vulnerable*", que sería una "*Condición dinámica que resulta de la interacción de una multiplicidad de factores de riesgo y protectores, que ocurren en el ciclo vital de un sujeto y que se manifiestan en conductas o hechos de mayor o menor riesgo social, económico, psicológico, cultural, ambiental y/o biológico, produciendo una desventaja comparativa entre sujetos, familias y/o comunidades*"²¹⁸ (Cornejo, 2005, p. 14). Esta condición de amenaza influye en las posiciones

²¹⁷ La zona de vulnerabilidad (ver figura 92) aparece como un espacio de precariedad, tanto en lo que concierne al mercado laboral como a la fragilidad de los soportes relacionales. La zona de exclusión aglutina a los sujetos más desfavorecidos por el sistema, caracterizados por su marginalidad extrema y situación de desafiliación a la mayor parte de las relaciones sociales coordinadas por el mercado (Castel, 1991). La zona de vulnerabilidad, en un primer momento (60's a 80's del siglo XX), albergó a la clase obrera del Tercer Mundo, pero que ahora identifica a una gran parte de las sociedades del Primer Mundo; los individuos y familias que se sitúan en este espacio se caracterizan por la precarización del empleo (Beck, 2000) y el incremento de las tasas de paro en las fuentes de empleo que las caracterizan (Harvey, 2007).

²¹⁸ Lo anterior explica las razones por las cuales las mediciones de vulnerabilidad incorporan a gran parte de la población santiaguina perteneciente a este nivel socioeconómico independientemente de factores tales como

dicotómicas de los sujetos respecto a la religión, que los sitúa más bien como adherentes, pero no practicantes (Vidal, 2012).

Figura 92: Formas de organización y cohesión social asociadas a la vulnerabilidad



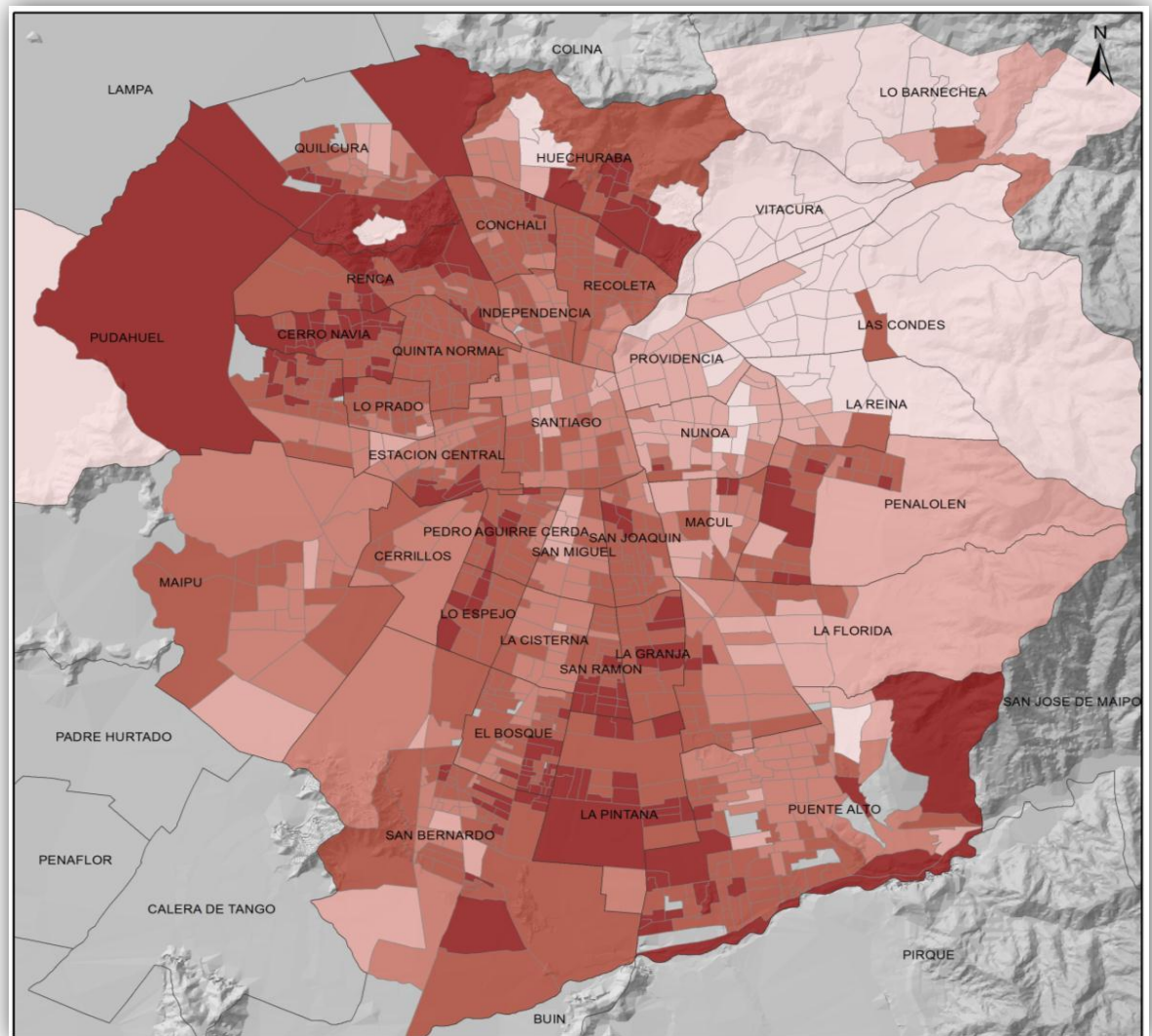
Fuente: (V.V.A.A, 1992)

La figura 93 muestra el grupo socioeconómico dominante en todos los municipios de la ciudad; expresa la dominancia de este sector en el total de la población santiaguina. Comparando esta información con la contenida en la figura 54 precedente se evidencia la diversidad de templos presentes en los espacios habitados mayoritariamente por los

nivel de ingresos, nivel y calidad de vida, ya que al ser la pobreza una condición estructural que afecta a un número importante de la población santiaguina, cualquier modalidad política destinada a atacarla ha resultado insuficiente; “las políticas sociales orientadas a reducir los niveles de pobreza mediante la entrega de subsidios para cubrir las carencias observadas en materias de alimentación, agua potable u otras similares, si bien logran aportar un alivio rápido y necesario a las situaciones más dramáticas de pobreza, tienden a actuar sobre los síntomas más que sobre las causas del problema ya que no constituyen a crear y potencias las capacidades básicas para las familias pobres logren mejorar de un modo autónomo y sostenido sus niveles de bienestar social” (Wormald, Cereceda, & Ugalde, pp. 133 - 134)

sectores medios. Nos detendremos a continuación en la situación de cada una de estas municipios.

Figura 93: Distribución de los grupos socioeconómicos en los
municipios de Santiago, 2012



Grupo Socioeconómico (GSE)

- ABC1
- C2
- C3
- D
- E

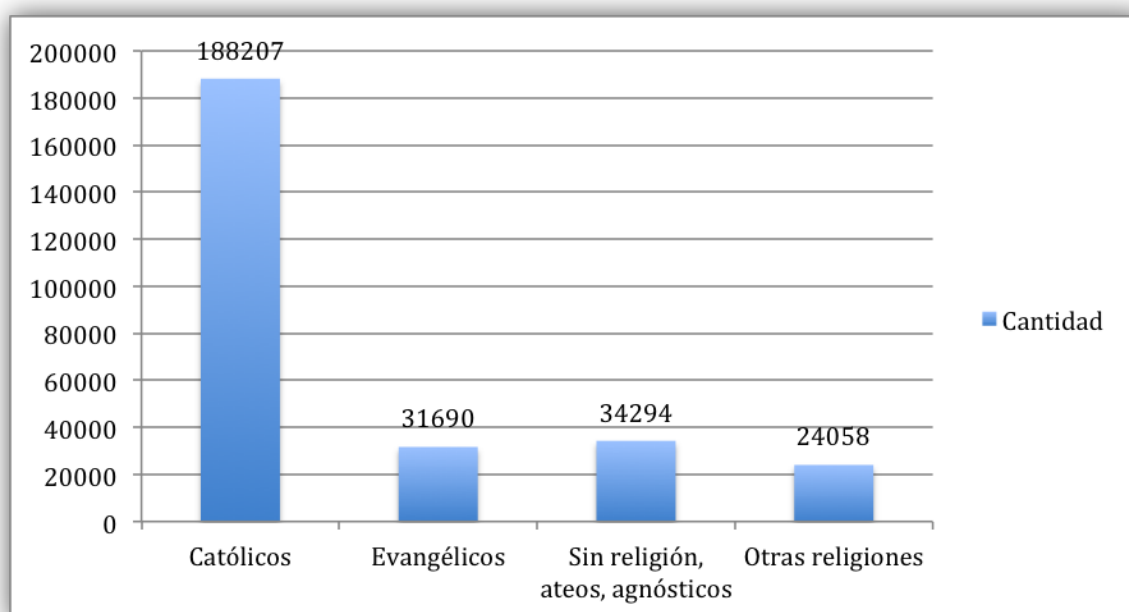
Fuente: (Ugarte, 2012)

La distribución de los templos en La Florida

Como se deduce del cuadro 10, habitan el espacio municipal o comunal 132520 habitantes, que representan el 6,03% de la población regional (Instituto Nacional de Estadísticas (INE), 2002); en el Censo 2002, el 67,64% de la población se declaró católico, 11,39% evangélico, 12,32% optó por la categoría ninguno, ateo, agnóstico y un 8,65% por otra religión (ver figura 83). Destaca la superación de la categoría “evangélico” por la categoría “sin religión, ateo, agnóstico” y la cercanía que presenta dicha categoría (evangélico) con la de “otras religiones” (ver figura 94). Además, si sumamos a los sin religión, ateos, agnósticos con los que declararon otras religiones, obtenemos un 20,97% del total de las opciones, mayor nueve puntos al credo evangélico.

Figura 94: Población según religión declarada en La Florida, Censo 2002

INE

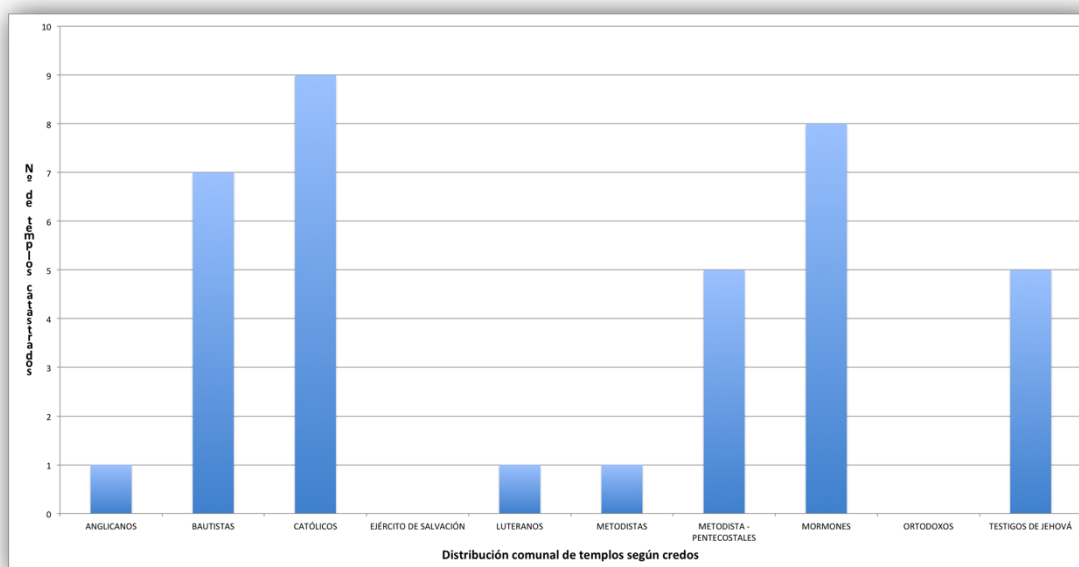


Fuente: Elaboración propia

En materia de templos, se catastraron 37 instalaciones, correspondientes a ocho credos, lo que se expresa en la figura 89, que muestra una distribución espacial competitiva que se aglutina en los sectores cuyo poblamiento se dio entre los 60 y 90's del siglo XX, como se puede ver en la figura 95.

La dotación de templos mormones y de Testigos de Jehová explicaría la notoriedad de la categoría otra recogida en el censo de 2002, más si se le suma el templo anglicano y luterano (religiones protestantes).

Figura 95: Templos en el municipio de la Florida, Santiago, 2012



Fuente: Elaboración propia

Las políticas de erradicación de población de los estratos socioeconómicos más bajos desde municipios de altos ingresos, la posterior radicación de estos habitantes en este municipio, que antes de 1979 era un sector habitado por la clase media con una alta disponibilidad de sitios eriazos y de uso agrícola, a lo que se sumaron la instalación de población marginal por parte de los gobiernos democráticos post dictadura, produjeron un palimpsesto social

que se refleja en la diversidad de edificios religiosos disponibles en el municipio, según lo expresan las figuras 95 y 96.

Al comparar la información proporcionada por el Censo 2002 con la cantidad y densidad de la infraestructura religiosa municipal o comunal, más aun considerando que no se contabilizan otros credos que también tienen presencia en el sector, tales como otros grupos evangélicos (Asambleas de Dios, Asambleas Cristianas y Misioneras, Encuentro con Cristo, La Viña, entre otros), adventistas neo pentecostales y pentecostales de diversas corrientes, podemos deducir que la población floridana practica las opciones religiosas que declara, o que, a lo menos, ese era el imaginario que tuvieron los credos para instalarse allí.

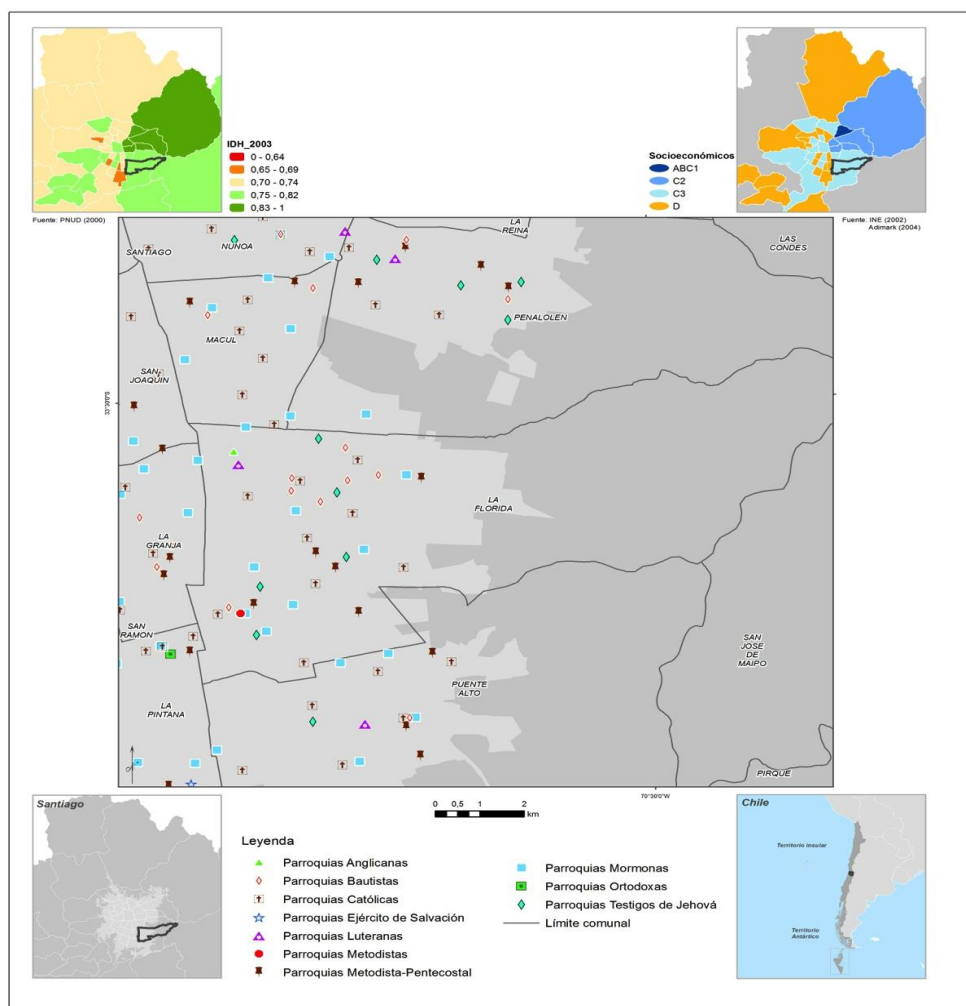
Al respecto, un misionero bautista que desarrolló trabajo pastoral en la municipio nos declaró en una entrevista en profundidad lo siguiente: *“Los inicios de la obra fueron muy complejos dado el rechazo que manifestaba la población para recibir el mensaje del Evangelio por su adhesión al catolicismo y sobretudo al culto mariano. Acá en la municipio es muy fuerte la devoción a la Virgen y a santos tales como el Padre Pío, el Padre Hurtado, Santa Teresa de los Andes, más la presencia de congregaciones tales como el Opus Dei, Schoenstatt y otros, a lo que se suma la existencia de muchos colegios confesionales católicos de estas y otras congregaciones, además de lugares de culto, centros de retiro y ermitas; pese a todo, logramos una membresía de 80 personas, pero no todos participan activamente de la vida de la iglesia, a lo más son 30 miembros activos los que participan de los cultos y de las actividades de evangelismo.... que son fundamentalmente cultos en la casa de alguno de los miembros a los que asisten el grupo familiar y los vecinos. Esta estrategia resulta por la existencia de condominios o espacios vecinales que aglutinan a muchas personas en poca distancia”* (Bobadilla, Pastor evangélico bautista, experto en trabajo misionero urbano, 2011; Bentué, 2013).

Algunas de las apreciaciones de Bobadilla coinciden con las vertidas por Pereira (Pereira O. , 2011) en términos de que la disposición y características de las viviendas favorecen el proselitismo de los grupos evangélicos, como es el hecho de que exista la posibilidad de entrevistar a los moradores de las casas dada la cercanía entre el acceso y la construcción. Los municipios C2 y C3 han sido espacios ocupados por distintos tipos de oferta inmobiliaria y por soluciones residenciales estatales para poblaciones D y E. Como se

señaló anteriormente, también este municipio recibió población erradicada de otros sectores de la ciudad durante la dictadura. Todo lo anterior, aporta a la diversidad religiosa que presenta esta área social, a lo cual se suma el proceso que describimos a continuación.

Las clases medias en general y el municipio de La Florida en particular, ha experimentado, como lo muestra la encuesta UC – ADIMARK, profundos cambios en la estructura de la familia, que han derivado en la mutación de los marcos de memoria colectiva sobre la cual se había instalado la civilización parroquial que caracterizaba a los sectores medios chilenos hasta el primer tercio del siglo XX. A esto se añade el carácter volátil que ya tienen los imaginarios y las ideologías en las sociedades de cambio, que se reflejan en la adscripción religiosa y en las corrientes de pensamiento asociadas a lo profano de esta clase social.

Figura 96: Distribución geográfica de los templos en el municipio de La Florida, 2012

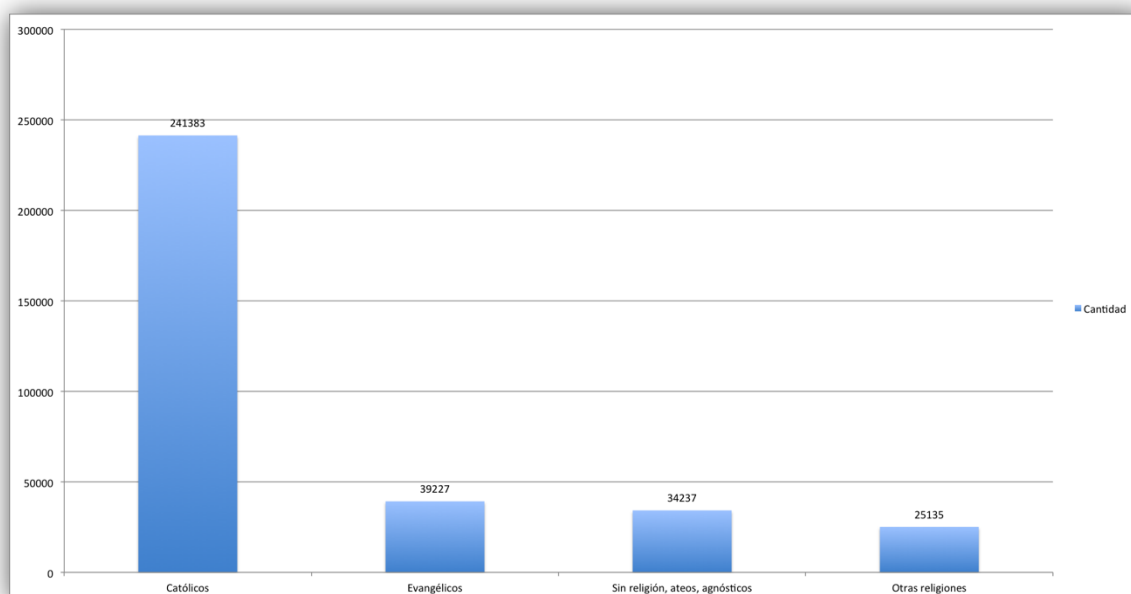


Fuente: Elaboración propia

Los templos en Maipú

Los datos oficiales del censo 2002 señalan que habitaban esta municipio 468390 habitantes, vale decir, el 7,73% de la población regional. De estos el 71% se declaró católico, un 11,54% evangélico, 10,07% declararon no tener religión o será ateos o agnósticos y un 7,39% declaró pertenecer a otra religión (Instituto Nacional de Estadísticas (INE), 2002). Estos datos aparecen en la figura 97.

Figura 97: Población según religión declarada en Maipú, Censo 2002
INE

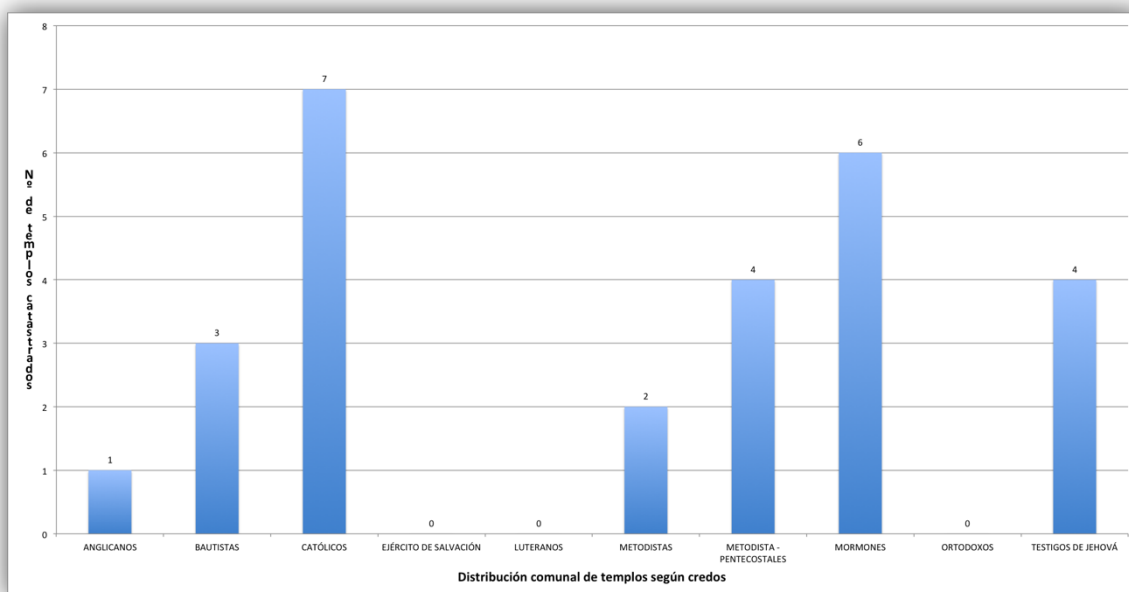


Fuente: Elaboración propia

Esta municipio destaca por poseer la mayor diferencia en Santiago entre católicos y quienes se declaran sin religión, ateos y agnósticos, le sigue la municipio de Puente Alto. Como ya advertimos, existe una correlación entre la catolicidad y lo que definimos como secularización, (personas que abandonan la esfera religiosa), lo cual implica que cuando abandonan el catolicismo no lo hacen por seguir a alguna otra religión.

La figura 98 expresa la cantidad de templos catastrados, entre los que se incluye uno de los templos más significativos del catolicismo nacional, el Templo Votivo de Maipú, dedicado a la veneración mariana. Destaca, junto al despliegue católico, la cantidad de templos mormones. Si sumamos la infraestructura evangélica (sumando los templos bautistas, metodistas, metodistas pentecostales), el número resulta mayor que la infraestructura católica, que se complementa con la presencia de colegios confesionales, conventos, monasterios, santuarios y ermitas

Figura 98: Templos en Maipú, Santiago, 2012



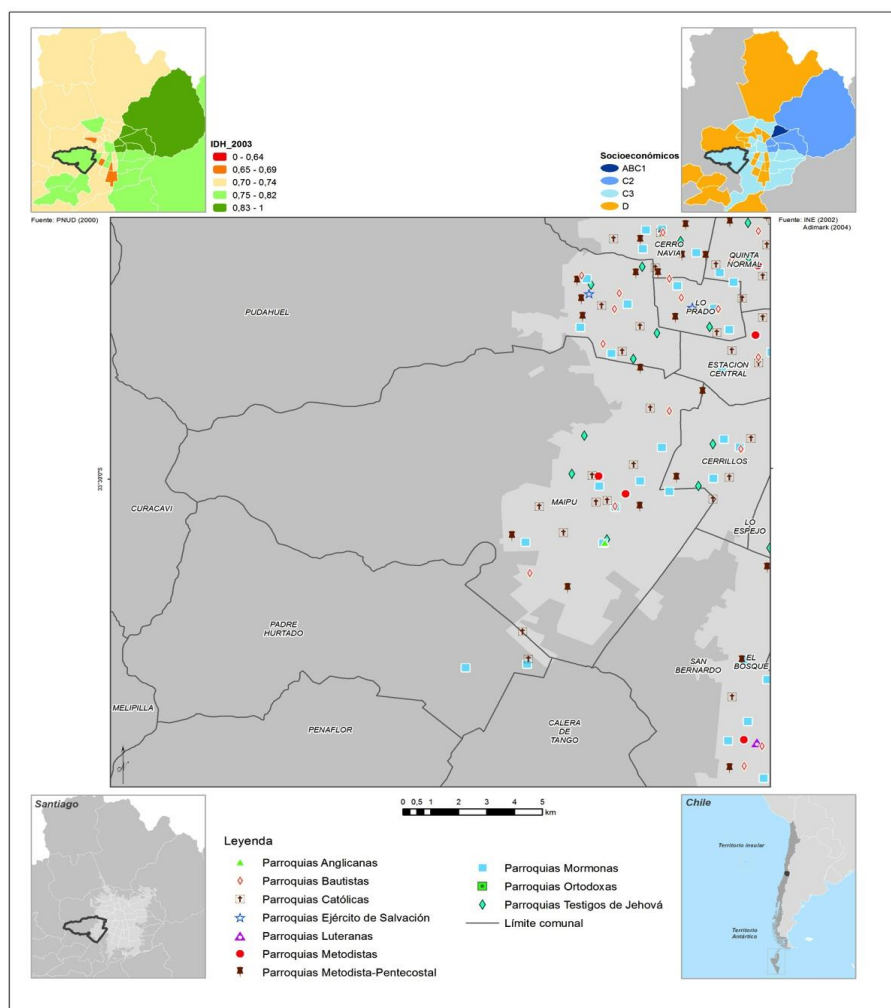
Fuente: Elaboración propia

La figura 99 manifiesta la gran diversidad de credos, cuestión que ya hemos analizado previamente. Por otra parte, es posible deducir la influencia que tiene la infraestructura vial en la localización de los templos de los diversos credos representados en este municipio.

La diversidad de credos presentes en Maipú ha obligado a los distintos credos a modificar sus prácticas y ritos, como lo pudimos apreciar en la entrevista del Pastor Colombo

(Colombo, 2013), quien se refirió a las transformaciones que habían debido realizar los metodistas pentecostales en materia de horario de la reunión, formas de culto y en las relaciones de la membresía, que claramente difieren de las prácticas que caracterizan a esta denominación (más bien conservadora) y de lo que se hace en el resto de la ciudad.

Figura 99: Distribución geográfica de los templos en el municipio de
Maipú, 2012

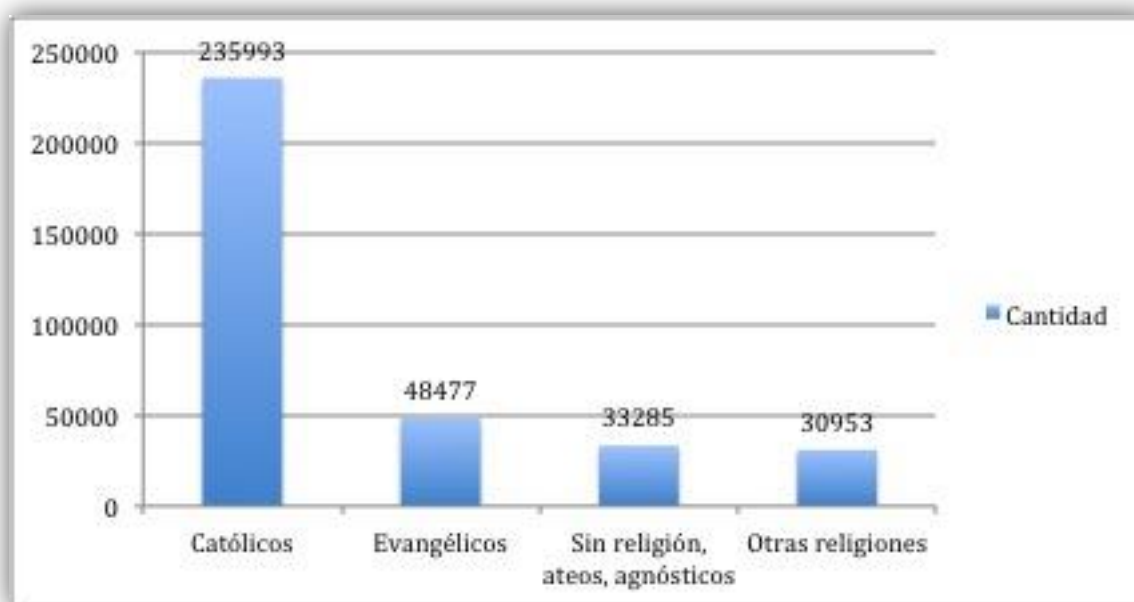


Fuente: Elaboración propia

Las religiones en San Bernardo

La población municipal o comunal alcanzaba en 2002 a los 246762 habitantes, que equivalía al 4,07% de la población regional; de estos el 63,29% se declaró católico, un 19,41% evangélico, 9,81% sin religión, ateo o agnóstico y un 7,48% otra religión (Instituto Nacional de Estadísticas (INE), 2002); estos datos se representan en la figura 100.

Figura 100: Población según religión declarada en San Bernardo, Censo 2002 INE



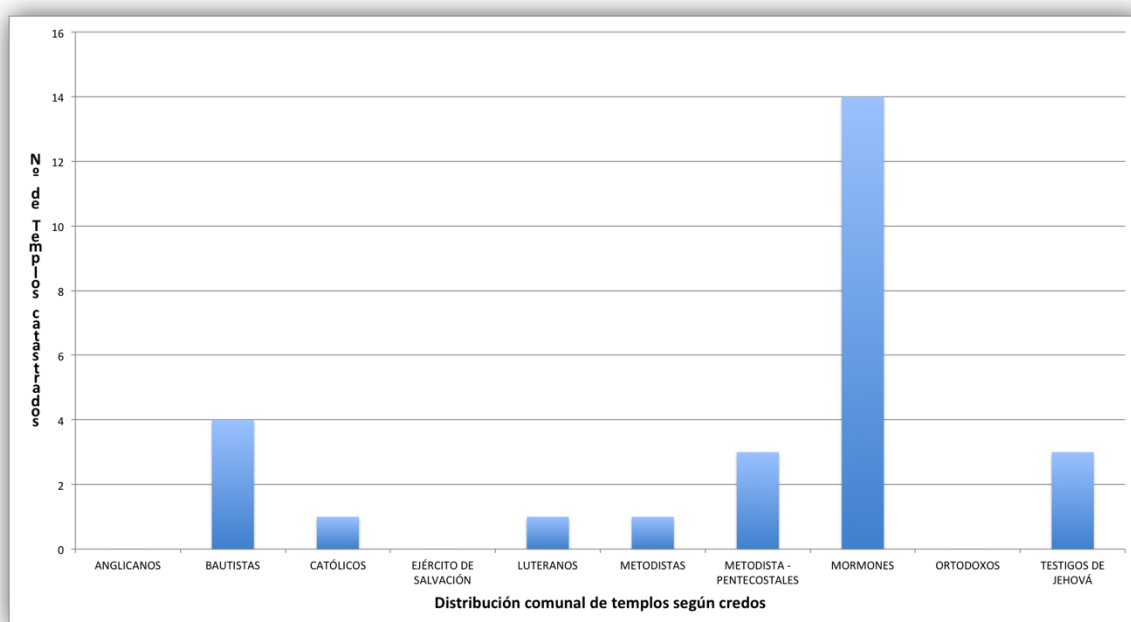
Fuente: Elaboración propia

Respecto a los templos, la figura 101 muestra la predominancia del credo mormón y la reducida presencia del catolicismo; si agrupamos a todas las denominaciones evangélicas, suman ocho templos, lo cual implica que de los 27 templos catastrados el 51,85% corresponde a templos mormones y el 29,63% a evangélicos.

Complementando los resultados de la municipio con la distribución geográfica del credo mormón, se puede apreciar que la iglesia mormona describe una medialuna austral en

materia de distribución de templos en Santiago, cuyo cuerpo precisamente se encuentra en San Bernardo y que integra a la municipio de Puente Alto. Esto puede explicar el porcentaje de individuos que contestaron en el censo 2002 pertenecer a otra religión.

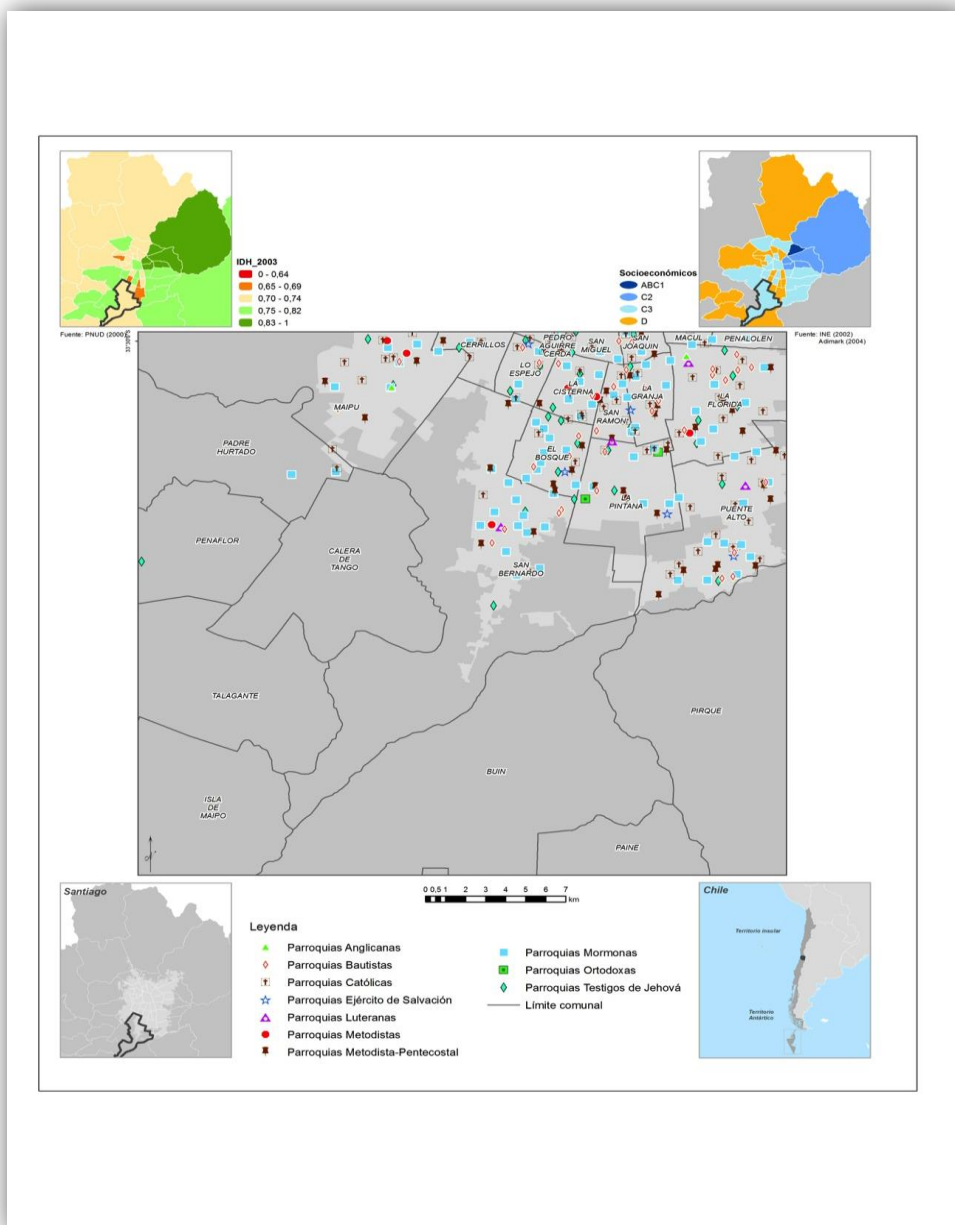
Figura 101: Templos en el municipio de San Bernardo, Santiago, 2012



Fuente: Elaboración propia

Relacionando la cantidad de templos catastrados con las opciones religiosas declaradas en el censo 2002, podemos inferir que en el caso de los católicos, la cantidad de templos resulta en apariencia, insuficiente. Se infiere que este credo no ha logrado plasmar territorialmente este dominio, lo que podría explicarse en que los sanbernardinos corresponderían fundamentalmente a individuos que observan los principios de esa religión, transferida por sus padres, pero que no practican su credo; algunos de estos “ex católicos” han optado por otras religiones (lo cual se corrobora en las cifras del censo 2002 y en la diversidad de templos no católicos existentes) satisfaciendo así lo que Glock definió como carencias éticas, que se expresan en trasvasijos religiosos como el que insinúan los datos censales y la presencia de templos de otros credos.

Complementa el análisis anterior el hecho de que este municipio surgió como un agrupamiento poblacional asociada a actividades rurales, tendencia que mantuvo hasta inicios del siglo XX, por lo cual, precisamente en el período en el cual el catolicismo construyó más templos, no había un umbral de población que aconsejara la instalación de iglesias y cuando avanzó el poblamiento de la municipio, coincidente con la implementación de las políticas de erradicación, no se dio la colonización de estos espacios por parte de este credo. La figura 102 expresa espacialmente los procesos descritos.

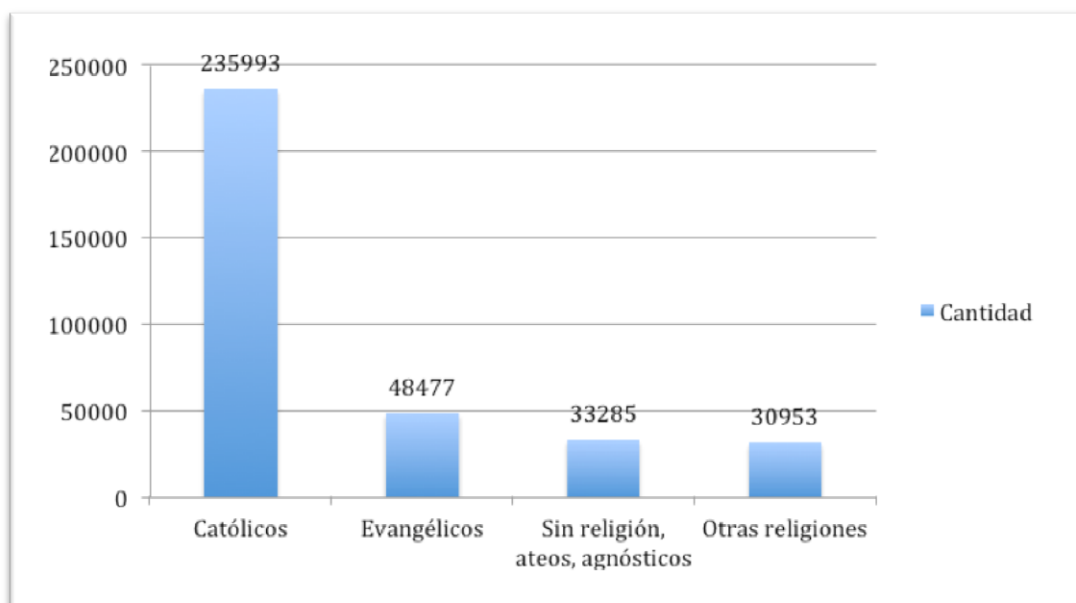
Figura 102: Distribución geográfica de los templos en el municipio de
San Bernardo, 2012

Fuente: Elaboración propia.

La distribución de los templos en Puente Alto

Este municipio registra en el censo 2002 492915 habitantes, equivalentes al 9,13 de la población regional y que la sitúa como la municipio más poblada del país tanto para el censo 2002 como en las cifras preliminares del censo 2012. Del total, el 67,68% se declaró en 2002 católico, 13,9% evangélico, 9,55% ateo, agnóstico o sin religión y 8,88% otra religión (Instituto Nacional de Estadísticas (INE), 2002). Esta situación se expresa en la figura 103. También ostenta el primer lugar regional en la cantidad de evangélicos y de otras religiones según datos del censo 2002, dada la magnitud de la población residente.

Figura 103: Población según religión declarada en Puente Alto, Santiago,
Censo 2002 INE

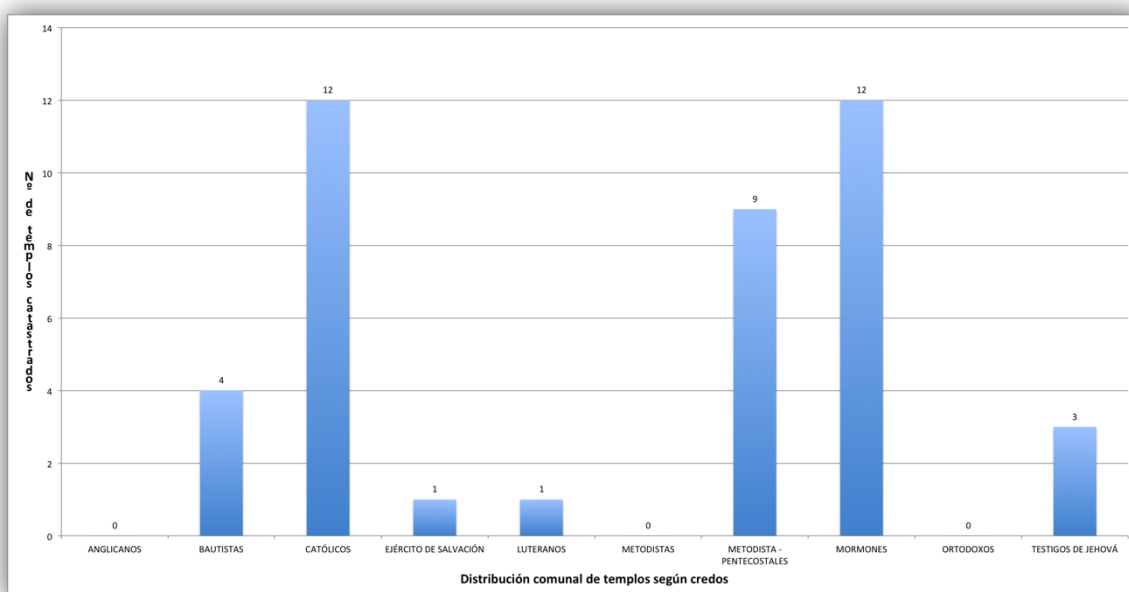


Fuente: Elaboración propia

En los municipios C3 y D la presencia pentecostal y neo pentecostal es muy significativa; si hubiésemos reflejado la totalidad de edificios de culto pertenecientes a estas denominaciones los datos representados en las figuras 104 y 106 serían muy diferentes; si sumamos la cantidad de templos bautistas, metodistas, metodistas pentecostales y Ejército

de salvación para agruparlos como evangélicos, la presencia de aumenta a 14, lo que pondría en primer lugar a este tipo de edificios de culto con respecto a la oferta católica y a la oferta mormona.

Figura 104: Templos en el municipio de Puente Alto, Santiago, 2012

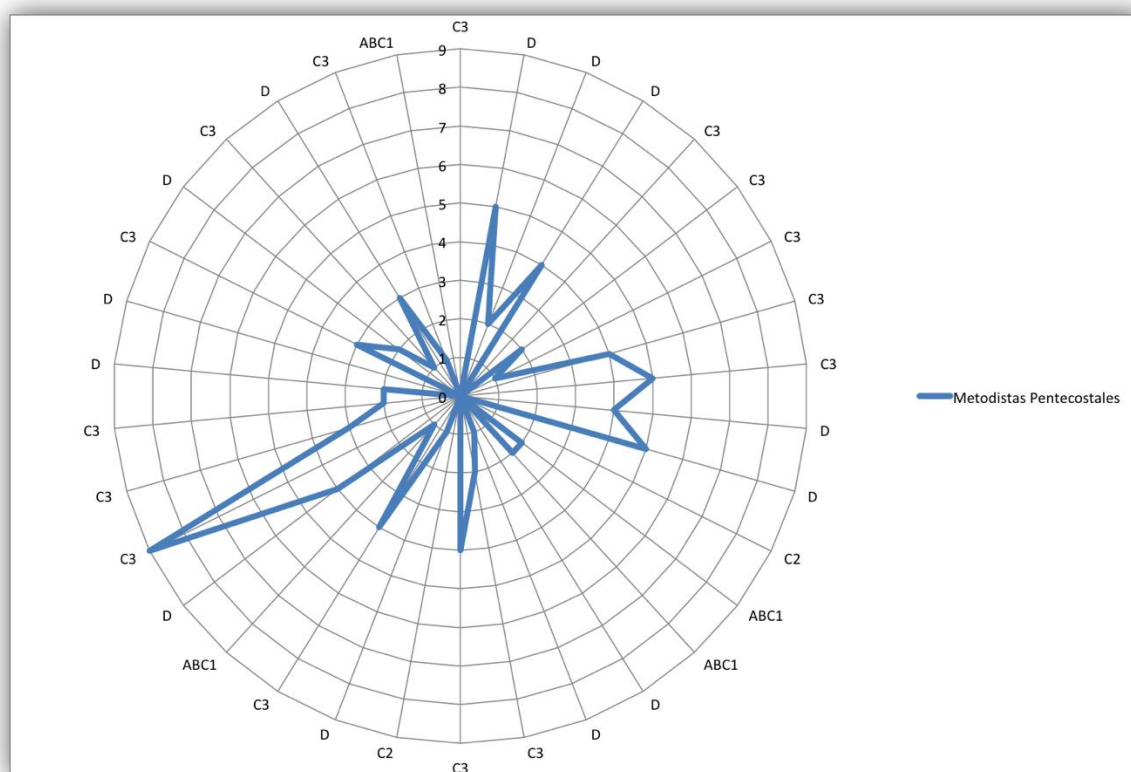


Fuente: Elaboración propia

La distribución lineal de las iglesias tradicionales con referencia a la Avenida Vicuña Mackenna, contrasta con la posibilidad que tienen los grupos pentecostales y neo pentecostales de practicar sus cultos al interior de las poblaciones y campamentos de las diversas áreas sociales municipal o comunales, lo que a su vez se asocia a las bajas demandas que tienen estos credos en materia de infraestructura.

La figura 105 refleja la tendencia, en materia de niveles socioeconómicos que atienden, de los grupos metodistas pentecostales, donde se demuestra que han construido un clúster religioso en las municipios mayoritariamente C3 y D. Probablemente en las municipios C3 asisten espiritualmente a los bolsones D y E existentes.

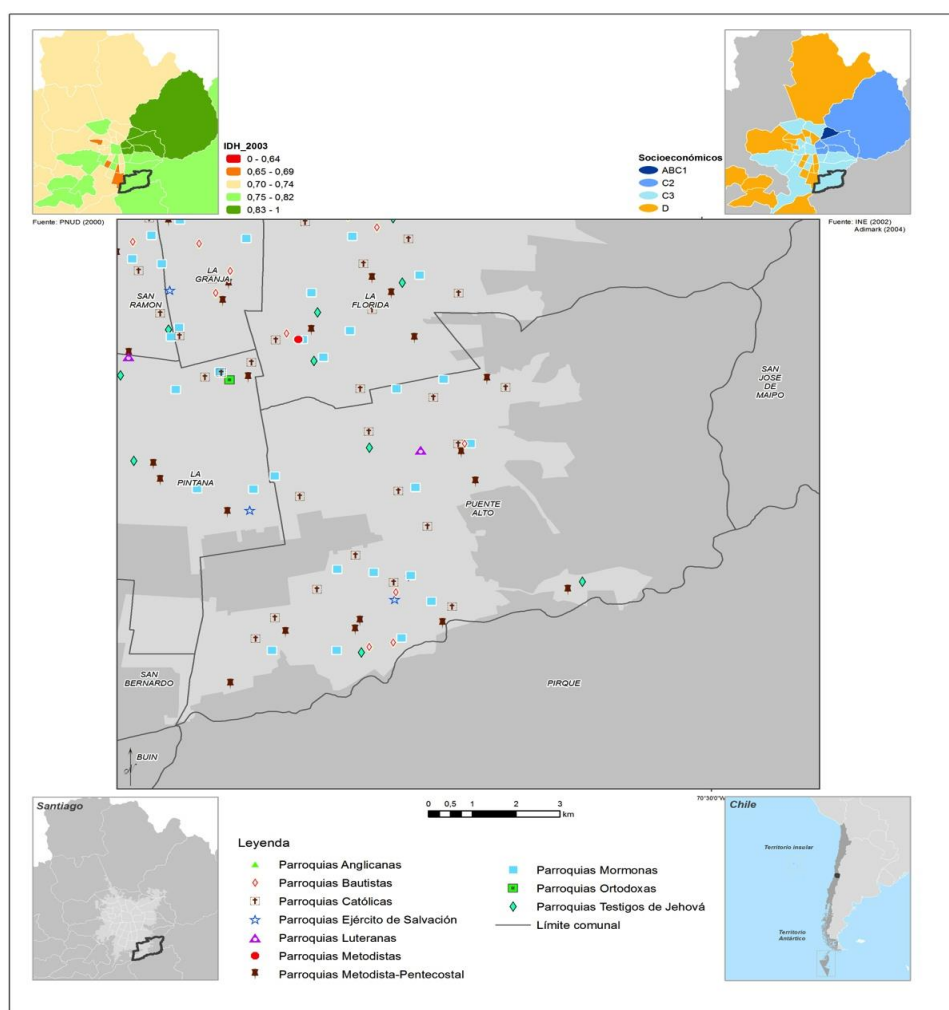
Figura 105: Distribución de los templos metodistas pentecostales según nivel socioeconómico



Fuente: Elaboración propia

Como señalamos anteriormente, desde los bolsones D y E presentes en las municipios C3 se genera el umbral hacia un nuevo modelo de civilización parroquial, que tiene como referentes los grupos evangélicos tradicionales, pentecostales, neo pentecostales y Testigos de Jehová.

Figura 106: Distribución geográfica de los templos en el municipio de
Puente Alto, 2012



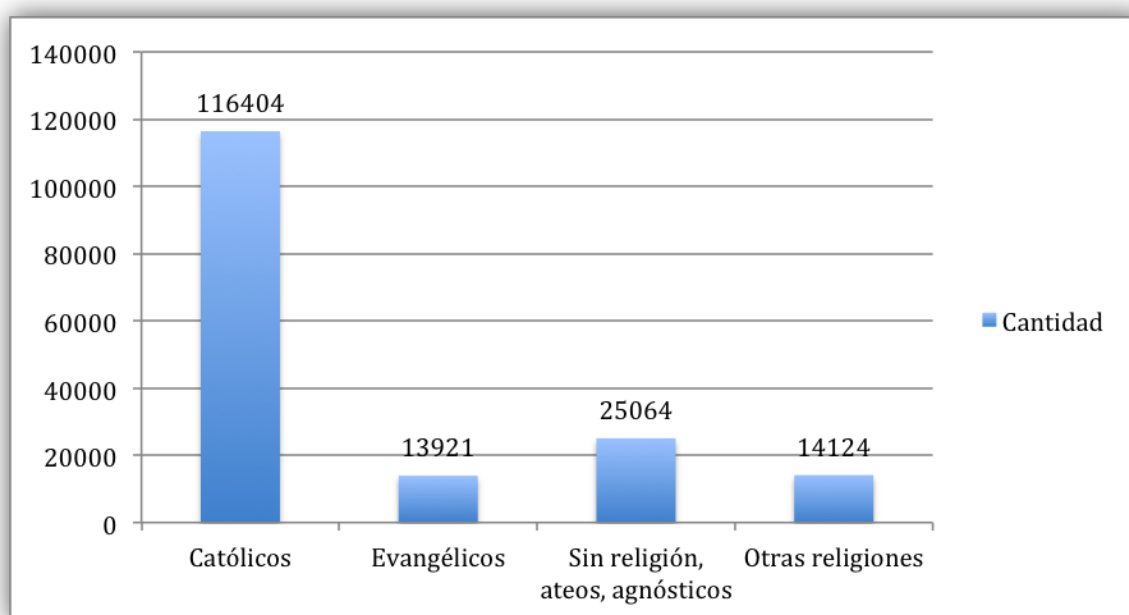
Fuente: Elaboración propia

La distribución de los templos en el municipio de Santiago

Hemos optado por terminar el análisis de la Distribución geográfica de los templos en el en las municipios C3 con la municipio de Santiago, por cuanto Macul y Ñuñoa representan mixturas de los casos presentados. En cambio Santiago, posee los territorios del núcleo fundacional de la urbe y contiene el casco histórico de la ciudad.

La población municipal o comunal varía sustancialmente entre quienes residen en el sector y quienes trabajan en el mismo, por cuanto incluye el CBD y una gran variedad de negocios y servicios. Los residentes, según el censo de 2002 alcanzaban a los 200792 habitantes, de los cuales el 68,67% se declaró católico, 4,35% evangélico, 9,73% ateo, agnóstico, sin religión y un 8% a otra religión (Instituto Nacional de Estadísticas (INE), 2002). La figura 107 representa esta distribución.

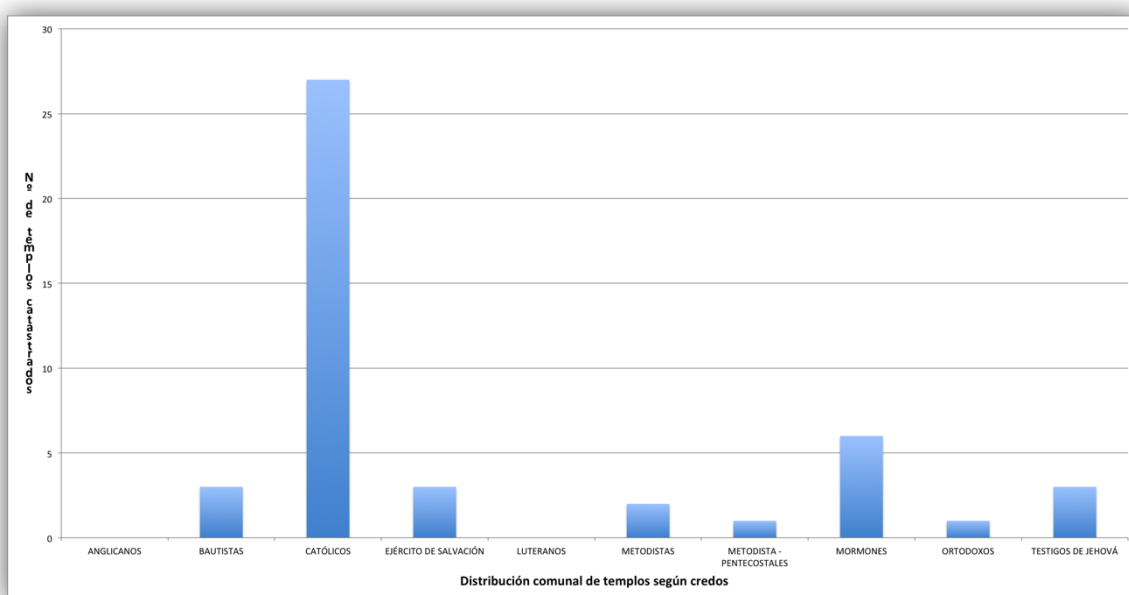
Figura 107: Población según religión declarada en municipio de Santiago,
Censo 2002 INE



Fuente: Elaboración propia

Destaca la cantidad de templos, según expresa la figura 108; este municipio muestra el valor más alto de la presencia católica a causa del rezago histórico de las instalaciones del catolicismo.

Figura 108: Templos en el municipio de Santiago, Santiago, 2012



Fuente: Elaboración propia

Si a esto agregamos una serie de congregaciones neo pentecostales y pentecostales, más otras denominaciones evangélicas, que funcionan en edificios creados para estos fines o a edificios que han sido acondicionados para fines rituales (teatros, cines, gimnasios, residencias particulares, bodegas, talleres, fábricas, etc.), la significancia se incrementaría, también la diferencia de los valores con el resto de la ciudad. Las figuras 108 y 109 muestran la distribución de los templos considerados en este estudio según denominación o credo.

Con respecto a los credos catastrados, la densidad se fundamenta en la presencia de templos católicos, entre ellos la Catedral de Santiago. La antigüedad de estos edificios hace que más que funcionar como cotos desde los cuales germine una civilización parroquial,

operan como núcleos de desplazamientos rituales tradicionales (procesiones, encuentros comunitarios, pago de mandas, etc.), por lo cual no poseen una vida eclesiástica organizada que implique la existencia de una comunidad de base al estilo parroquia municipal o comunal, ya que más que funcionar como parroquias o iglesias locales funcionan como centros representacionales que expresan la presencia del poder eclesiástico colonizador.

Desde este centro histórico fundacional, la Plaza Mayor, el catolicismo se difundió por el resto de la ciudad, en función de las dinámicas de expansión y transformación de la urbe. En la actualidad, los templos del centro de la ciudad atienden las necesidades espirituales de una masa laboral importante, que participa de los ritos de distinto modo o simplemente visita los lugares de culto como parte de sus rutinas diarias (Gallardo, 2013). Por ende, los espacios religiosos católicos se benefician de la accesibilidad y del volumen de tráfico de las personas, de la misma manera que lo hacen los templos neo pentecostales, que tienden a localizarse en calles con un alto tráfico y ofrecen, de la misma manera que los templos católicos, actividades religiosas durante todo el día (Colombo, 2013).

La cobertura de templos en este municipio no puede ser por sí sola, evidencia de la existencia de una civilización parroquial católica, si así fuese o hubiese sido, la diversidad y número de templos no católicos sería menor.

Si analizamos la distribución de la infraestructura católica en este municipio podemos reparar en los siguientes aspectos:

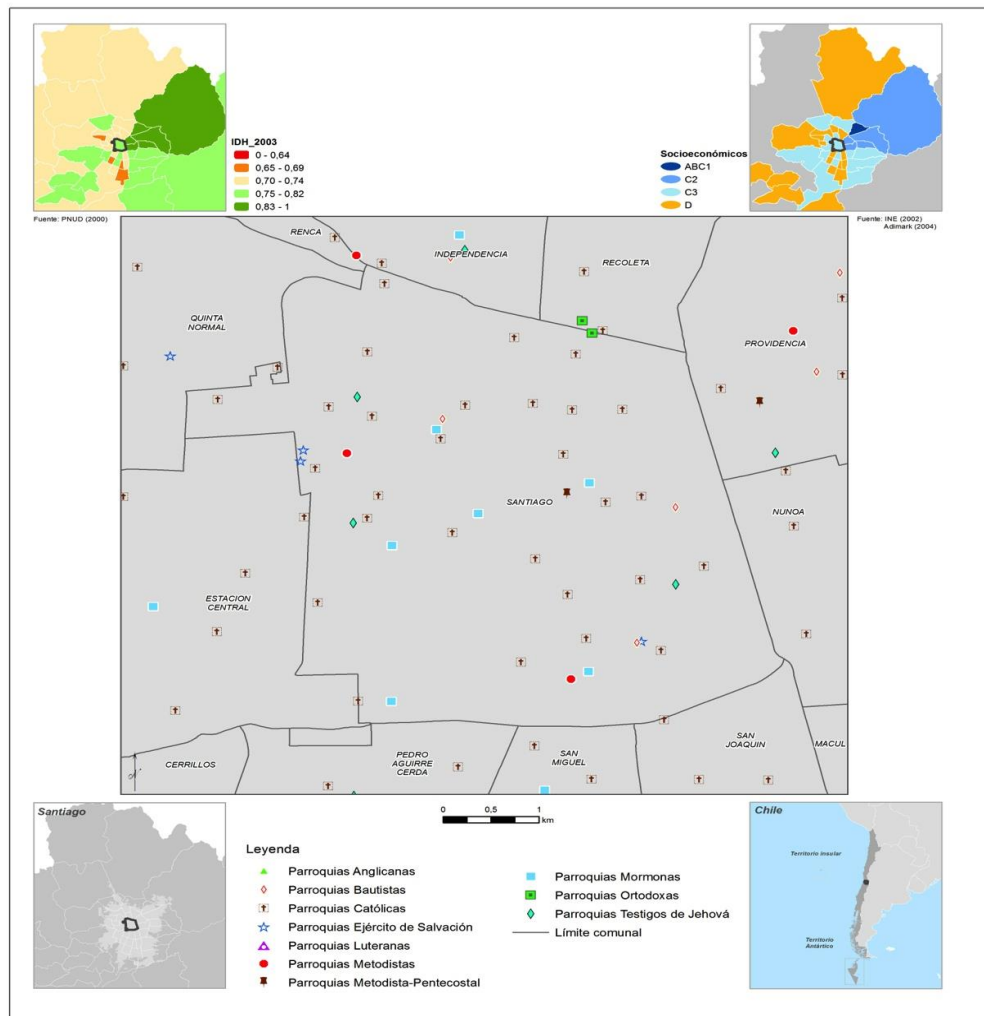
1. **El predominio ya consignado de templos católicos en el casco histórico de la ciudad**, con el consecuente valor simbólico y representacional que tiene dicha disposición. Probablemente la idea de que era necesario ocupar la centralidad explica, entre otras conductas, la insistencia de los jesuitas de mantener su templo más importante (que como vimos en el capítulo 5, se incendió dos veces) frente a la catedral de Santiago, en el espacio que actualmente ocupa el antiguo Congreso Nacional. De hecho, tras el último nefasto episodio, la cúpula jesuita pretendió nuevamente recurrir a la limosna pública para construir por tercera vez el templo; pero, en esta oportunidad, la superstición que existía en materia de esa edificación,

hizo imposible tal intento (Palacios, Del templo de dios a una sucursal del infierno: El incendio de la iglesia de la Compañía de Jesús, 2011).

2. **La disposición de los templos católicos**, que se emplazan alrededor de la Plaza de Armas y en línea siguiendo la trayectoria de la principal avenida de Santiago (Avenida Libertador Bernardo O'Higgins)
3. **La tendencia al abandono del catolicismo del sector sur poniente de la municipio**, lo cual se explica en que estos espacios eran ocupados hasta mediados del siglo XX por tugurios y chabolas que compartían su disposición con sitios eriazos.

Todo lo anterior influyó en la producción de una distribución geográfica de los templos, como lo muestra la figura 109 siguiente.

Figura 109: Distribución geográfica de los templos en el municipio de Santiago, 2012



Fuente: Elaboración propia

Los municipios habitados por la clase media ¿corresponden a civilizaciones parroquiales?

Los datos recogidos en los municipios habitados mayoritariamente por la clase media en las distintas versiones de la encuesta bicentenario UC – ADIMARK, especialmente la de 2012 (Centro de Políticas Públicas, 2012), nos muestran que pese a definirse católicos, los habitantes de estos sectores de la ciudad, han disminuido sus formas y tiempos de participación religiosa, sobre todo entre los católicos (Centro de Políticas Públicas, 2012). Esta pérdida de observancia no se ha vaciado completamente en disminución de la creencia; de hecho, cuando se les pregunta acerca de sus creencias en la Virgen, en el cielo o en el infierno, sus respuestas demuestran la presencia de cierta normatividad de esta religión en sus concepciones y en la que aun se aprecia algún grado de control por parte del catolicismo.

En tal sentido, el rechazo de las opciones religiosas representada por la cantidad de individuos que se pronuncian en el censo 2002 por otra religión o sin religión, ateo, agnóstico muestra que lo que estaría siendo rechazado serían la figura clerical del imaginario religioso, de modo análogo a lo acontecido en el caso del catolicismo francés, proceso descrito por Danièle Hervieu – Léger (Hervieu - Léger D. , 2004, pp. 217 - 230). Este rechazo a la civilización parroquial implicaría el abandono a las religiones históricas tradicionales, según los datos del censo de 2002 y 2012.

Los municipios de clase media son la materialidad de un quiebre²¹⁹ entre las tendencias parroquiales a la manera tradicional de la elite y aquellos redefinidos y transformados de los

²¹⁹ Sería un paso entre el modelo de civilización parroquial que se mantiene en los municipios de mayores ingresos a causa de la disponibilidad de mejores redes de templos, colegios y otros espacios de culto que constituyeron las congregaciones católicas, más la presencia de credos asociados a los extranjeros y migrantes y que como red de infraestructura religiosa vuelve a aparecer con distintos protagonistas (pentecostales, neo pentecostales, mormones, testigos de Jehová, católicos, protestante y evangélicos tradicionales, entre otros) en los sectores más postergados de la sociedad (D y E), que también se constituyen de colegios, ermitas, cultos y devociones populares, templos.

niveles socioeconómicos más bajos (D, E). Este proceso, según Danièle Hervieu – Léger equivaldría a la caída del imaginario de la continuidad que “*constituía el armazón simbólico de esta civilización* (la civilización parroquial municipal asociada a los niveles socioeconómicos ABC1, D, E) *con relación al cual adquirirían sentido, a la vez, el dispositivo material de control del espacio y del tiempo y el régimen de la autoridad clerical, característicos de la parroquia*” (Hervieu - Léger D. , 2004, p. 217).

Las lógicas en la distribución geográfica de los templos en el proletariado urbano santiaguino

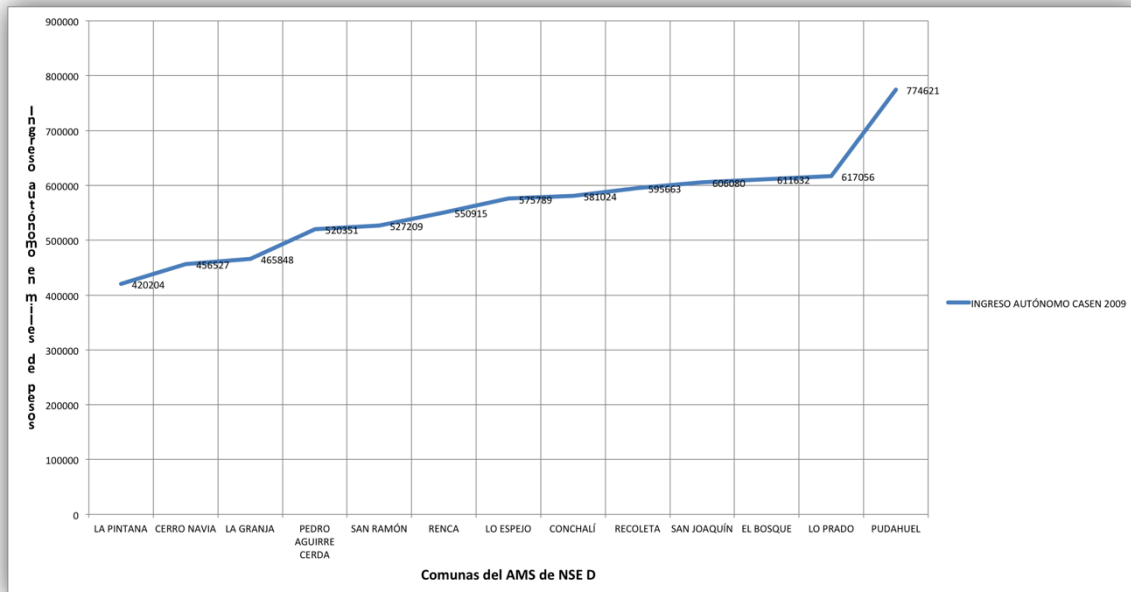
Uno de los aspectos a destacar acerca de la religiosidad de los individuos y familias de este nivel socioeconómico es la presencia en el mundo católico y evangélico de manifestaciones de religiosidad popular y de hibridismos rituales y teológicos (García Canclini, 2001; 2002) que posibilitan que destaquen los porcentajes de población tanto católica como evangélica del total que declara alguna opción religiosa en el censo de 2002.

En estos dominios nuevamente se configuran civilizaciones municipal o comunales parroquiales pero de distinto signo; se trata de áreas sociales colonizadas por los mundos evangélicos tradicionales, pentecostales y neo pentecostales. Según los datos del censo 2002, residen en estas municipios 237169 evangélicos, equivalentes al 44,05% del total regional, lo que ratifica lo señalado en materia de la presencia de este tipo de credos en las clases sociales más bajas. Por su parte, hay 857735 católicos, que representan el 30,96% del total regional. Con respecto a los sin religión, ateos, agnósticos, se registraron 128344 casos, equivalentes al 28,94% del total regional. Precisamente, según diversos estudios, es en estas municipios donde el retroceso católico ha sido históricamente significativo; hasta el censo 1992 había una especie de vaciamiento de los originalmente católicos hacia el mundo evangélico, pero el censo 2002 muestra un incremento en los sin religión, ateos, agnósticos en tendencia comparable a la registrada en los otros niveles socioeconómicos de la sociedad.

En estos municipios es donde se constata con mayor fuerza procesos que influyen en el talante religioso de la colectividad: (1) el proceso de secularización que se expresa en todos los niveles socioeconómicos con distinta intensidad, (2) una religiosidad popular híbrida tanto católica y evangélica, que mantiene vivo el cristianismo en este sector que ha sido afectado por la implementación del modelo neoliberal y la crisis del Estado Bienestar, (3) la transformación de la religión que presentaba en el bajo pueblo al Dios de los latifundistas (Lalive d'Epinay, 2009, pp. 131 - 133) por una que se centra en el pobre, en el habitante de las poblaciones, villorrios y chabolas de la periferia santiaguina, (4) el incremento de la educación, que paradójicamente hace crecer las expectativas y el consumismo y que, al chocar con la realidad promueve la frustración social, el narcotráfico y las patologías urbanas (delincuencia, alcoholismo, drogadicción, entre otras), (5) la ruptura del modelo de cohesión familiar e intergrupal que caracterizaba a las familias D cuyo origen era mayoritariamente rural y que funcionaba como antídoto para algunos de los problemas económicos y sociales que afectan a este sector. Esta ruptura también se expresa en la pérdida de una de las modalidades de transmisión de la religión intergeneracional, que, según la encuesta bicentenario UC – ADIMARK para los años 2006 a 2011, estaba en la madre. Si la familia se desestructura, este vínculo se debilita y con ello las tendencias cambian.

La figura 110 expresa los ingresos autónomos familiares de estas municipios (en pesos 2009) según datos CASEN 2009 (Ministerio de Desarrollo Social, Gobierno de Chile, 2009).

Figura 110: Distribución del ingreso familiar autónomo en municipios
santiaguinos con niveles socioeconómicos bajos (D), 2009



Fuente: Elaboración propia a partir de datos CASEN 2009

El promedio regional de ingresos es de \$1011378,03, el valor máximo lo detenta la municipio de Las Condes con \$3245018 y el promedio de las municipios D alcanza sólo los \$564642,5 (Ministerio de Desarrollo Social, Gobierno de Chile, 2009). En términos demográficos las municipios de este nivel socioeconómico (Cerro Navia, Conchalí, El Bosque, La Granja, La Pintana, Lo Espejo, Lo Prado, Pedro Aguirre Cerda, Pudahuel, Recoleta, Renca, San Joaquín, San Ramón) representaban, según datos del CENSO 2002 el 29,39% de la población regional (Instituto Nacional de Estadísticas (INE), 2002).

Entre los resultados de los procesos descritos se encuentra el hecho de que en este nivel socioeconómico, los católicos siguen retrocediendo, entretanto se incrementan las otras

opciones religiosas y comienza a tener significancia el abandono de las religiones como opción declarada.

Postulamos que otros de los resultados sería la constitución de otro modelo de civilización parroquial, en donde aparece la figura del pastor – líder – de la congregación, que es más notoria en organizaciones más pequeñas, locales y flexibles, como es el caso de los grupos pentecostales y neo pentecostales insertos al interior de los núcleos poblacionales de estas municipios.

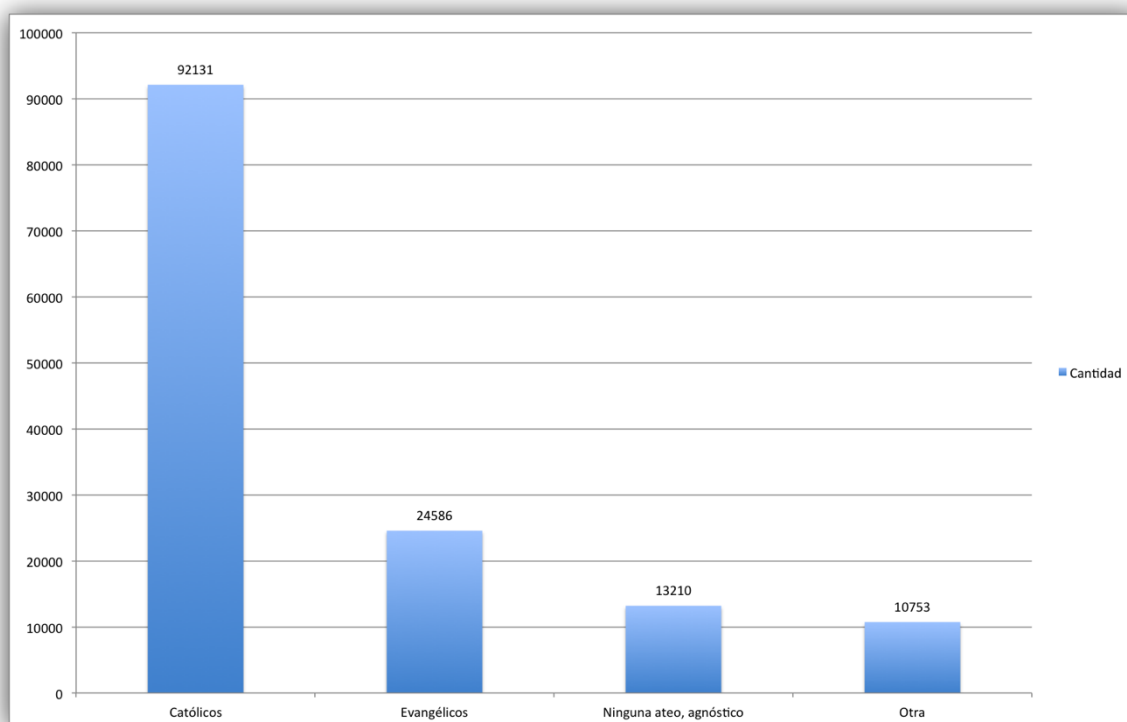
Analizaremos la distribución de la infraestructura religiosa de las municipios de Pudahuel (que registra el mayor número de población católica), La Pintana (con el mayor monto regional de población evangélica) y Pedro Aguirre Cerda.

La distribución geográfica de los templos en el municipio de Pudahuel

La municipio de Pudahuel registró en el censo 2002 195653 habitantes, equivalentes al 3,23% de la población regional, de los cuales el 65,49% se identificó como católico, 17,48% evangélico, 9,39% sin religión, ateo, agnóstico y un 8,92% declaró tener otras religiones. La figura 111 representa estas cifras.

Figura 111: Población según religión declarada en Pudahuel, Censo 2002

INE



Fuente: Elaboración propia

Respecto a la oferta de suelos para construir templos, debemos consignar que el municipio comparte suelos de uso residencial comercial y servicios, con sitios eriazos y otros ocupados para fines especiales, esto es, las dependencias del Aeropuerto Internacional de Santiago, lo que restringe la posibilidad de emplazamiento de este tipo de edificios.

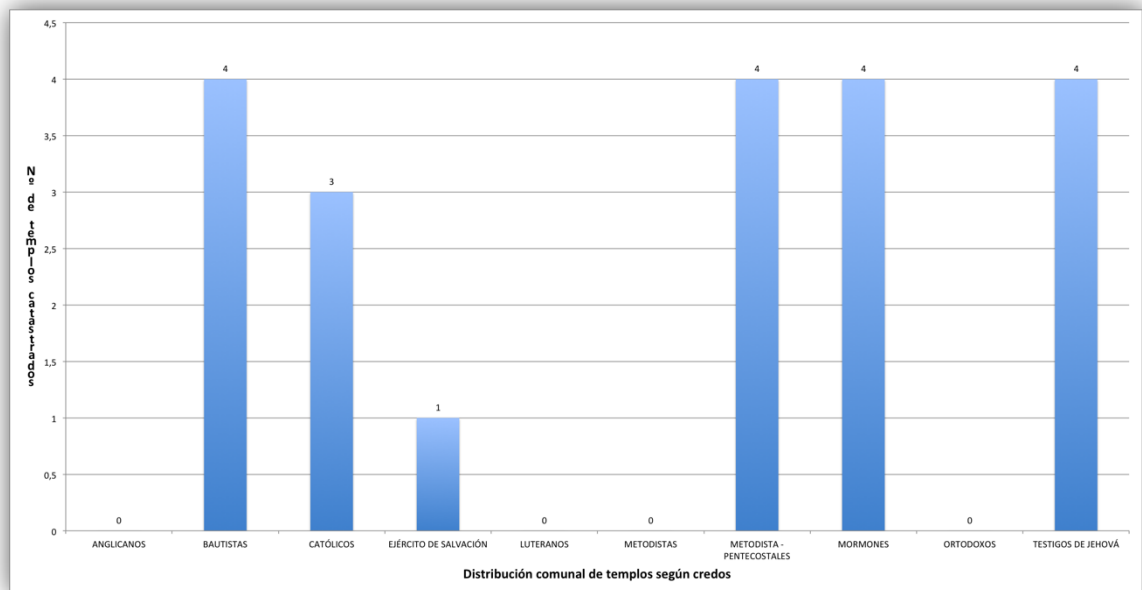
En esta municipio se manifiesta una tendencia común a los niveles socioeconómicos D chilenos y latinoamericanos, su adhesión al catolicismo. Lo anterior implica que probablemente los credos evangélicos tradicionales, testigos de Jehová y mormones se nutren de los grupos C3 que residen en estas municipios. En lo concerniente a los individuos pertenecientes al nivel socioeconómico E, estos son atendidos fundamentalmente por pentecostales o se mantienen en la religión católica. Así podemos explicar la presencia de católicos descritas en los datos del censo 2002.

Como puede apreciarse en la figura 105, la población católica triplica a la opción evangélicos, sextuplica a los sin religión y a los que manifestaron tener otras religiones, lo que, si se compara con la cantidad de infraestructura disponible para el ejercicio del culto católico manifestaría un importante déficit, a menos que la condición de catolicidad se restringiera a la observación más que a ser católico practicante. Con respecto al mundo evangélico, si sumamos los templos metodistas, bautistas, metodistas pentecostales tenemos un monto de edificios que deja en mejor pie a estas religiones con respecto al catolicismo.

Complementa la oferta religiosa evangélica una gran variedad de cultos y comunidades que funcionan autónomamente en distintos espacios, con un número de miembros variable. A nuestro juicio, la presencia de líderes religiosos evangélicos, testigos de jehová, mormones, genera las condiciones para la existencia de una civilización parroquial asociada a los templos no católicos a escala municipal o comunal. La figura 112 muestra la distribución según credos, de los templos catastrados.

Se puede apreciar en las figuras 112 y 116 la diversidad de credos que han levantado templos y los han emplazado fundamentalmente en el sector sur oriente en el espacio municipal o comunal, en una zona de contacto Intermunicipal y muy próximos unos de otros, generando áreas de influencia espacial para cada templo, tal como se aprecia en las figura 113 y 114.

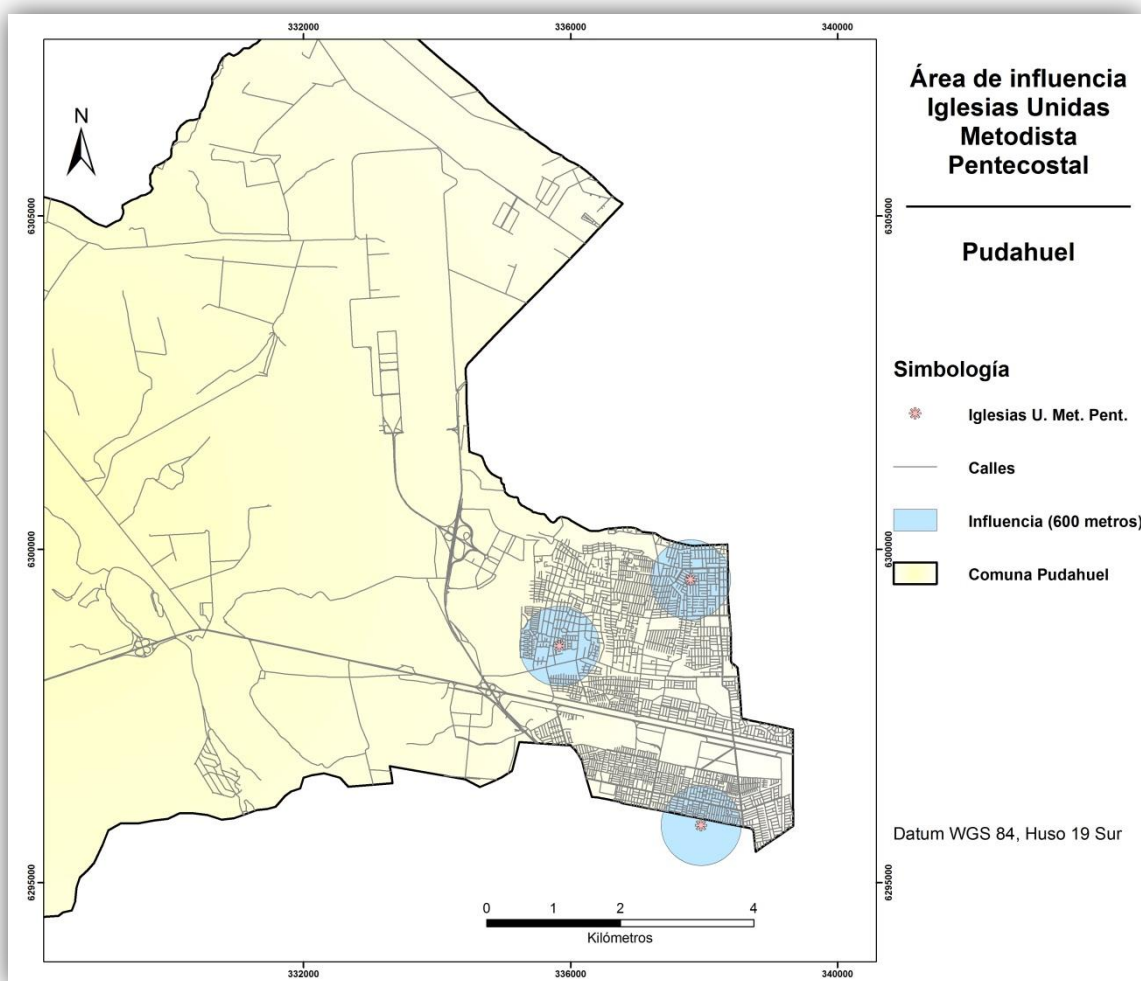
Figura 112: Templos en el municipio de Pudahuel Santiago, 2012



Fuente: Elaboración propia

La figura 113 muestra como los templos metodistas pentecostales “cierran” el espacio urbano municipal o comunal, localizándose en la periferia del poblamiento, lo que, según lo declarado por Vidal es típico del movimiento pentecostal chilenos desde principios de siglo, tanto en la capital como en el resto de las ciudades del país (Vidal, 2012)

Figura 113: Área de influencia de templos metodistas pentecostales
localizados en el municipio de Pudahuel, 2012

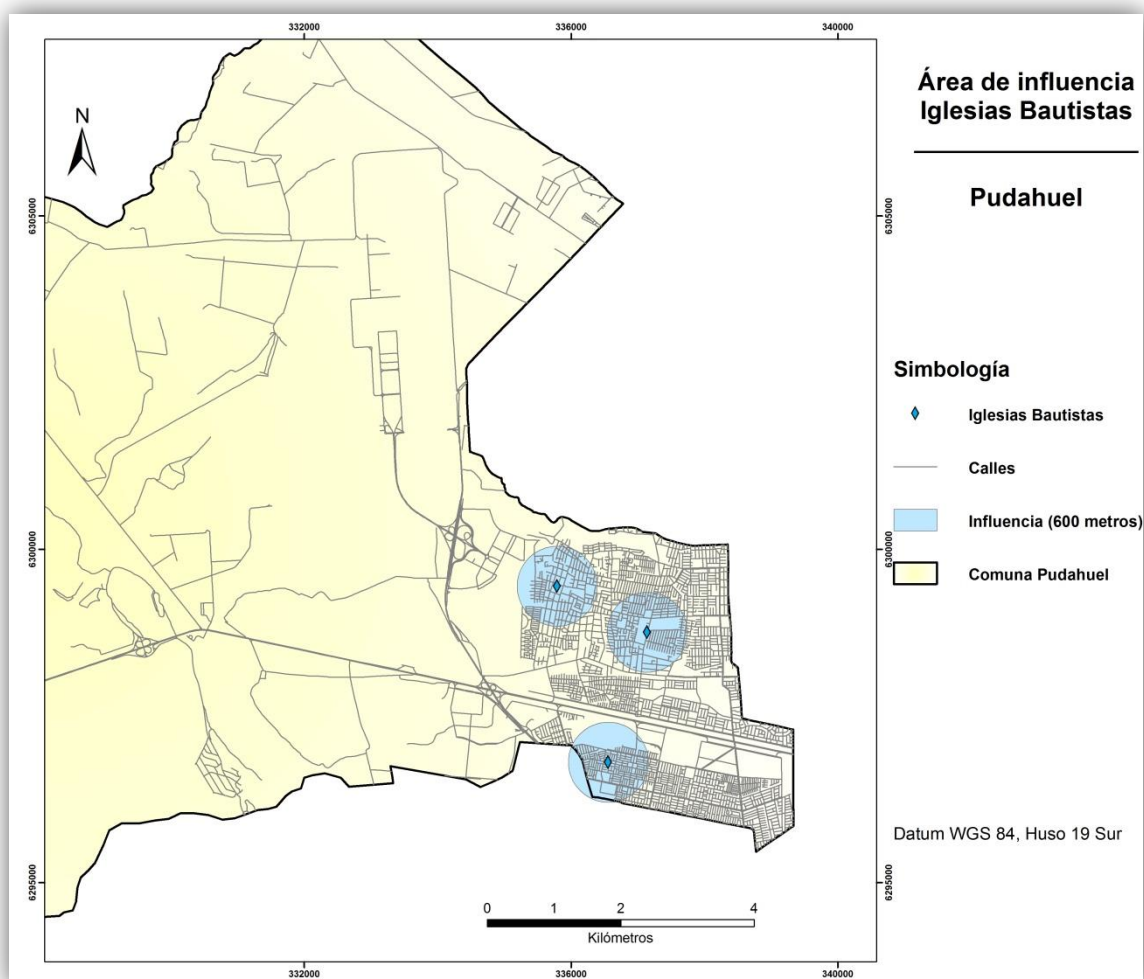


Fuente: Elaboración propia

En el caso presentado en la figura 113, los metodistas pentecostales se han distribuido eficientemente, de modo que no registran competencia espacial al no darse traslapes entre sus áreas de influencia (equivalentes a áreas de mercado); sin embargo, si se produce

competencia espacial se da con respecto a otros credos, como por ejemplo, entre los metodistas pentecostales y los bautistas (ver figura 116 y comparar la figura 113 y 114).

Figura 114: Áreas de influencia iglesias Bautistas en Pudahuel, 2012



Fuente: Elaboración propia

En materia de distribución geográfica de las denominaciones evangélicas debemos referirnos a un hecho que se hace patente en todas las denominaciones y en la mayor parte de las municipios pertenecientes a este nivel socioeconómico. En sus orígenes, como lo presentamos en los capítulos precedentes, el movimiento evangélico estuvo reducido a la

práctica privada, lo que reducía sus dependencias a los espacios residenciales de sus miembros. Lo anterior se mantuvo en algún grado hasta la primera parte del siglo XX ya que los templos se construyeron fundamentalmente en terrenos baratos o provenientes de donaciones de los feligreses, que, al ser mayoritariamente C3 y D, podían aportar reducidos espacios de bajo valor, en ubicaciones periféricas o marginales. Lo anterior produjo un patrón de localización de los templos fundacionales como el que aparece en las figuras 113, 114 y 116.

Lo anterior obligaba a las congregaciones que crecían a adquirir terrenos colindantes independientemente del precio, por lo que la mayor parte de los templos evangélicos tradicionales y metodistas pentecostales expresan en su arquitectura el proceso de agregación anteriormente descrito y la inexistencia en estos de espacios tales como patios o sectores para ser destinado al estacionamiento de vehículos. Además, se produce la imagen del templo rodeado de casas o de otro tipo de propiedades tan característico de los barrios de las municipios D.

En la actualidad, el mundo evangélico ha salido de las catacumbas sociales, con ello existen otras ambiciones de emplazamiento de locales. Los nuevos templos tienden a instalarse en espacios más visibles, como es el caso de las calles principales de las municipios o en las esquinas de los barrios, ojalá frente a una plaza. También presentan espacios para estacionamiento, dado que los líderes locales y los miembros de la congregación han mutado de habitus y campo, de modo que invitar a sus amistades o a autoridades políticas, sociales o religiosas a las actividades supone el poseer este tipo de infraestructura. En síntesis, hasta mediados del siglo XX el templo organizaba sus prácticas rituales desde fuera hacia adentro, hoy los templos se comprenden con un entorno y la congregación funciona desde dentro hacia fuera (Vidal, 2012).

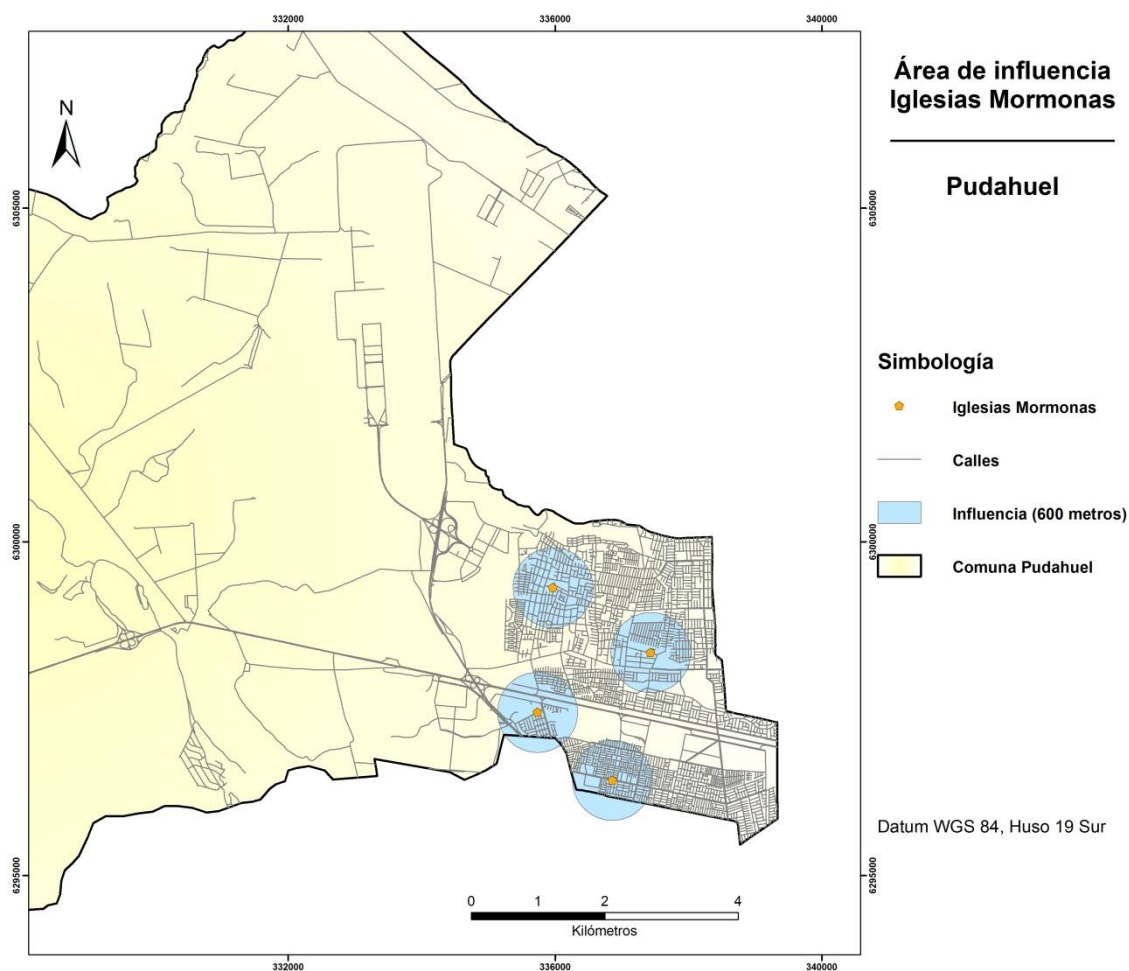
Los templos bautistas y metodistas pentecostales levantados en la municipio cumplen con el patrón “*opción – destino*” descrito por Rodrigo Vidal para las iglesias evangélicas chilenas (Vidal, 2012). Las decisiones locacionales se adoptan buscando suelos gratuitos o baratos, por ende, periféricos, en los lindes de la ciudad al momento de construirse (en el caso de

los metodistas pentecostales). Con respecto a los bautistas, la instalación de templos comienza con la llegada de poblaciones al sector.

De acuerdo a la información proporcionada por las figuras 113 y 114, se concluye que para la localización de los templos de las iglesias catastradas, se tiende a privilegiar centralidad por colonización de sectores poblacionales no atendidos (ver figura 116, la que expresa la concentración de los credos en determinados sectores del municipio), lo que puede explicarse, entre otras razones, por la inseguridad de las poblaciones, escasez de suelos para construir templos, accesibilidad y conectividad.

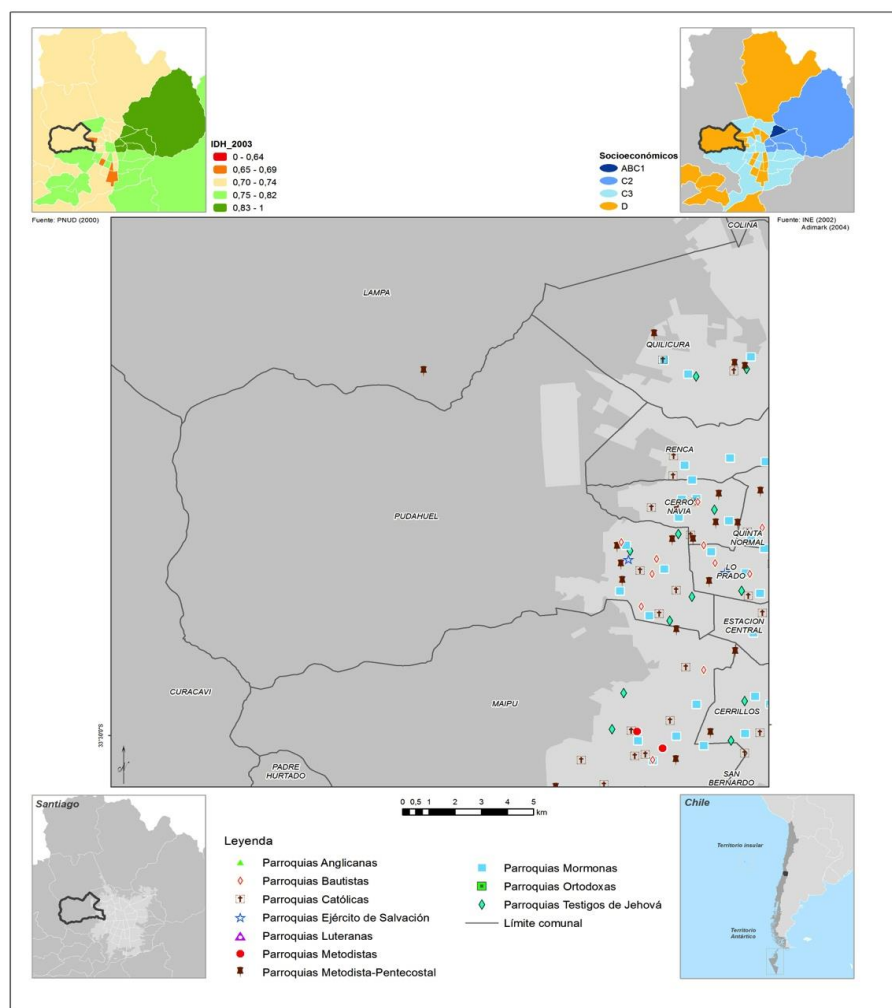
Esto deriva en que las poblaciones son atendidas por congregaciones que ajustan sus necesidades a la ocupación temporal o permanente de residencias para desarrollar allí sus cultos. La mayor colonización ha tenido como protagonistas a los templos mormones, según expresa la figura 115.

Figura 115: presencia mormona en el municipio de Pudahuel



La presencia de templos mormones y de Testigos de Jehová en las municipios D puede relacionarse en la cantidad de población católica y evangélicas tradicionales no atendidas por sus respectivas denominaciones.

Figura 116: Distribución geográfica de los templos en el municipio de
Pudahuel, 2012

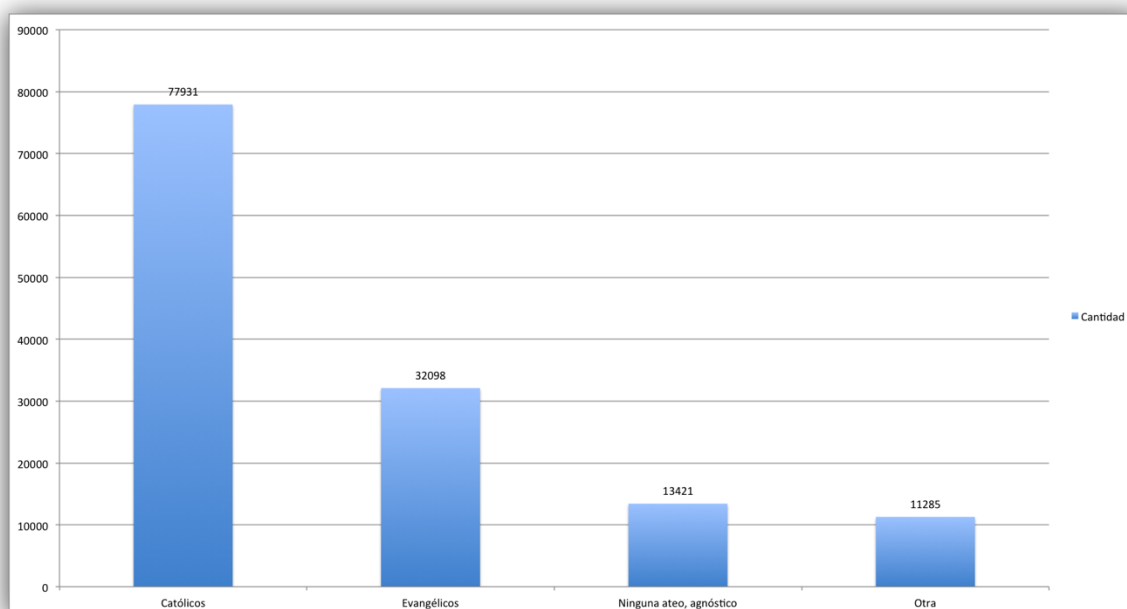


Fuente: Elaboración propia.

La distribución geográfica de los templos en La Pintana

En la actualidad habitan este sector personas, de las cuales el se declara católica, evangélica, atea, agnóstica o sin religión y un declara tener otra religión distinta a las consultadas (Instituto Nacional de Estadísticas (INE), 2002). La figura 117 presenta esta distribución.

Figura 117: Población según religión declarada en La Pintana, Censo 2002 INE

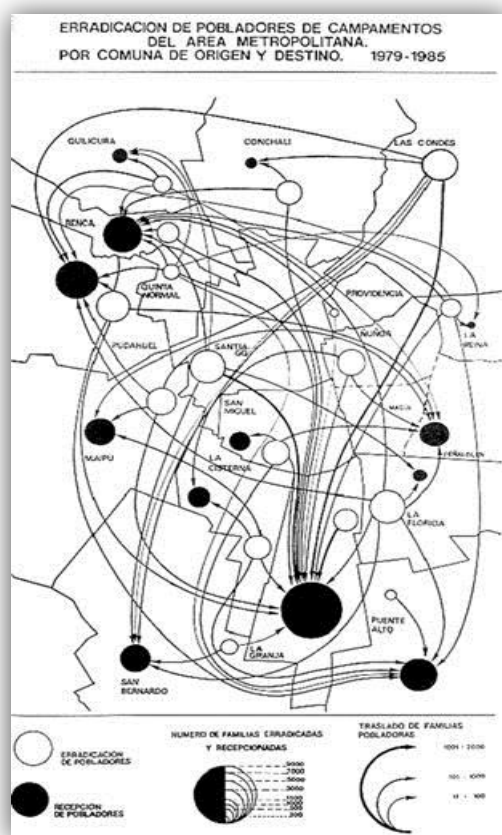


Fuente: Elaboración propia

Esta municipio es uno de los ejemplos más notables de los resultados de las políticas de erradicación impulsadas por la dictadura cívico – militar previamente consignado; durante este período se transformó en una zona receptora de familias de bajos ingresos provenientes de las municipios ABC1, C2 y en algunos casos, C3. Su presencia y crecimiento se debe a la existencia de suelos no urbanizados baratos y de una relativa lejanía y aislamiento del resto de la urbe, ya que gran parte de sus terrenos hasta bien entrada la década de los 80's del siglo XX correspondían a espacios rurales ocupados

El origen de la municipio se remonta a 1984, cuando por decreto supremo se divide la municipio de La Granja, destinándose 30,3 kms ² a la instalación de esta nueva municipio. Entre los años 1985 y 1994, a causa de las erradicaciones reflejadas en la figura 118, la población de La Pintana se triplica y se mantienen una infraestructura urbana precaria e insuficiente, lo que se hace extensivo a la oferta religiosa municipal o comunal.

municipio origen – destino. 1970 – 1985



Fuente: Hidalgo, Rodrigo (Hidalgo, 2005)

La figura 118 permite dimensionar la migración de poblaciones que se produjo a partir de las políticas de erradicación implementadas durante la dictadura, reforzadas mediante la urbanización y la integración de poblaciones D y E al entorno a las previamente instaladas por parte de los gobiernos post dictadura, que incluso, en función del bajo valor del suelo, han emplazado poblaciones en antiguos basurales (Villas El Volcán I y II) y explotaciones mineras.

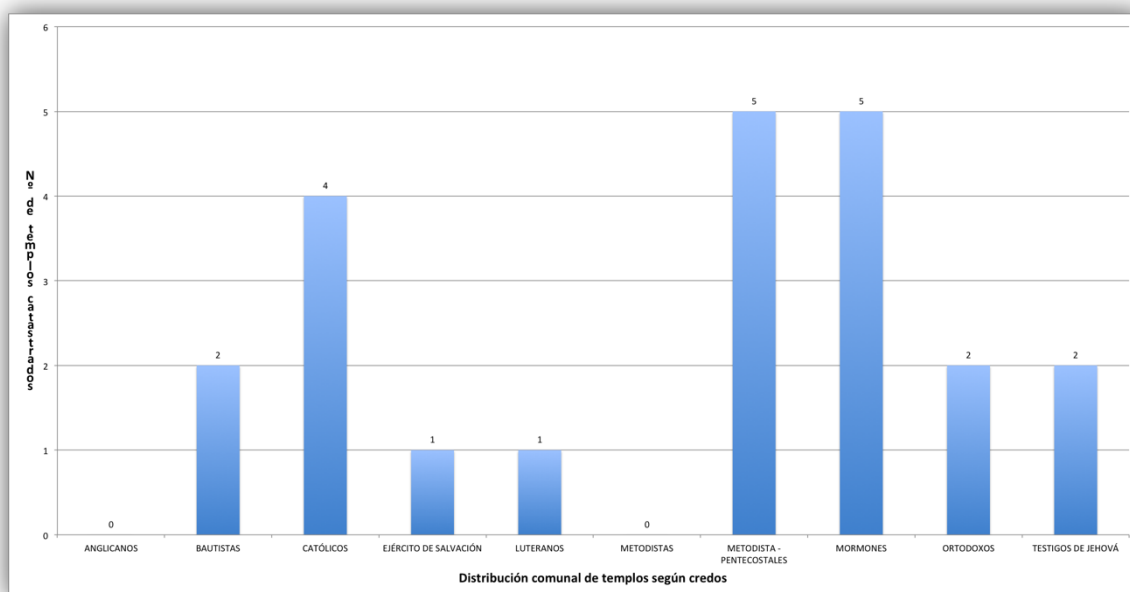
Relacionando la información proporcionada por la figura 118 se constata que cuando la población fue erradicada desde las municipios de origen, donde existía una infraestructura religiosa católica instalada, este credo acompañó débilmente en el viaje forzoso a los feligreses, se instalaron templos en un número inferior a los otros credos.

Si sumamos los templos evangélicos (bautistas, metodistas, metodistas pentecostales, ejército de salvación) podemos concluir que estas religiones se instalaron con una mayor presencia. En lo que concierne a los ortodoxos, su presencia es anterior a la instalación de la población, dado que estos habían fundado un cementerio en un sector originalmente rural y una parroquia, que fueron rodeados por viviendas construidas al amparo de políticas estatales tendientes a la provisión de viviendas para familias D y E.

Con respecto a los templos, la distribución de las distintas edificaciones (ver figura 120) dan cuenta del bajo nivel de penetración que los credos en general manifiestan con respecto a los espacios residenciales, lo cual confirma la tesis anteriormente planteada de que en las chabolas, poblaciones y villorrios de estas municipios la constitución de civilizaciones parroquiales está en manos de los pentecostales y en alguna medida por los mormones y testigos de Jehová, que han colonizado el sector en una segunda oleada coincidente con la época donde las erradicaciones fueron más intensas. La figura 119 refiere la cantidad de templos según credos a escala municipal.

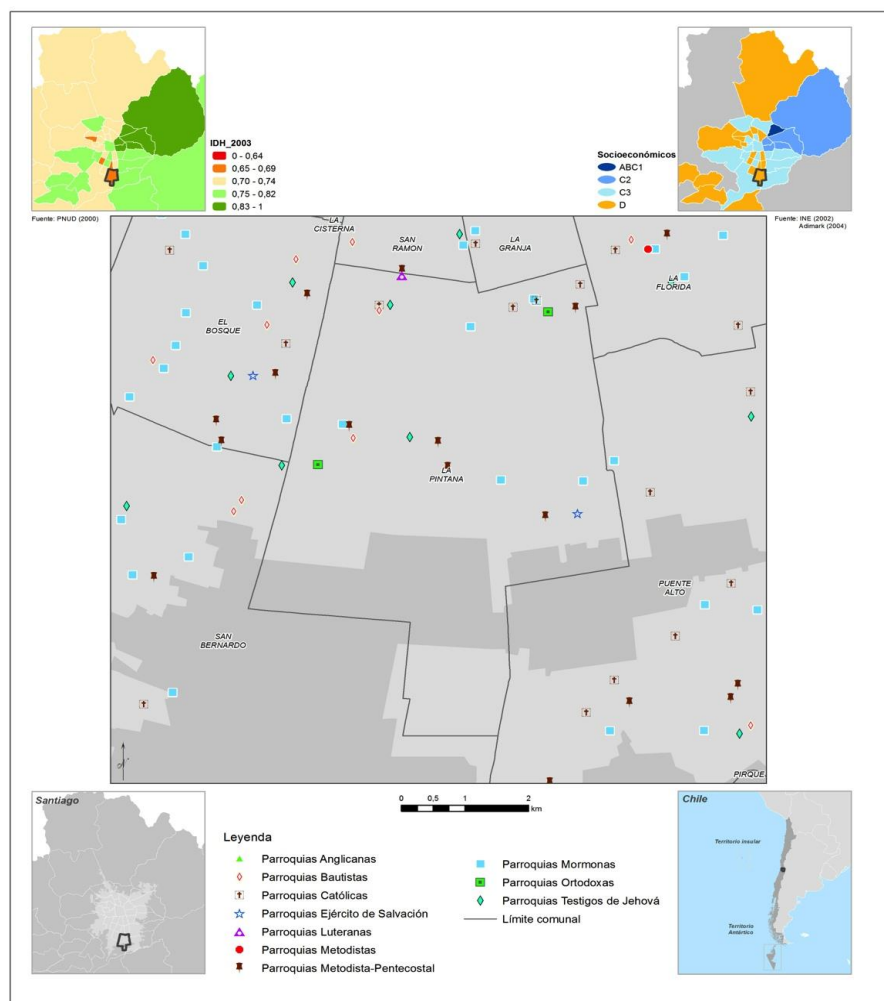
Los luteranos se instalaron con edificaciones orientadas a la ayuda social. Los mormones combinan este propósito con el proselitismo que ha tenido algún resultado, como lo corrobora la opción otra religión señalada por los habitantes de esta municipio en el censo 2002.

Figura 119: Templos en el municipio de La Pintana, Santiago, 2012



Fuente: Elaboración propia

Figura 120: Distribución geográfica de los templos en el municipio de La Pintana, 2012

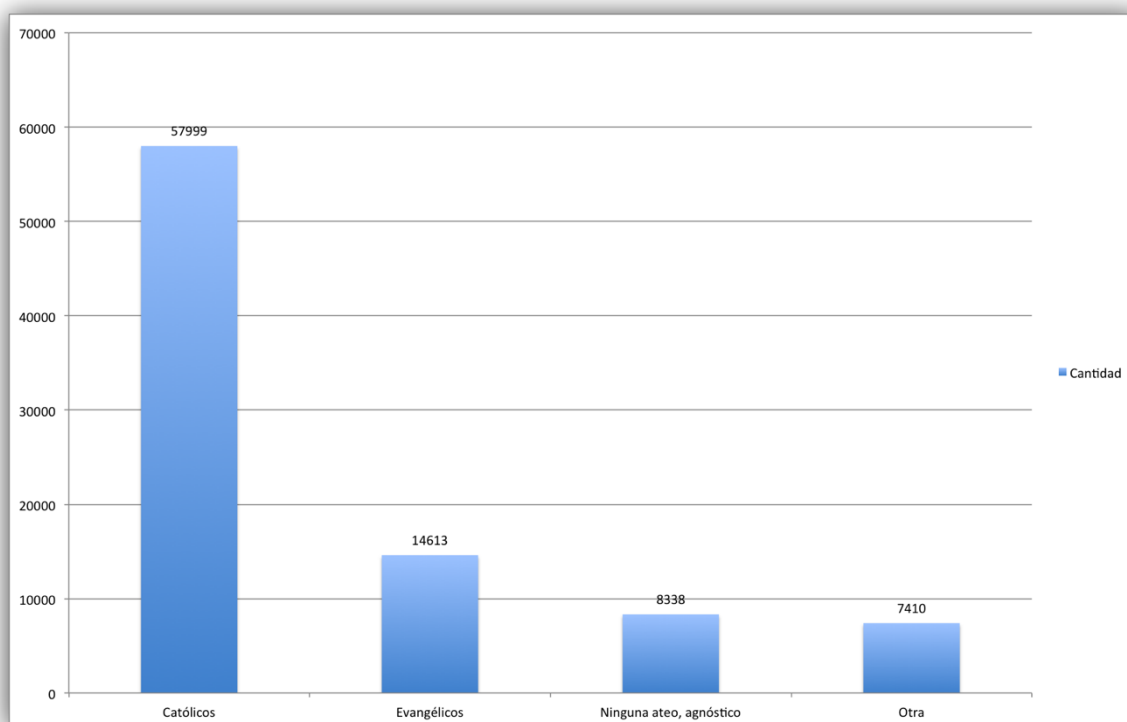


Fuente: Elaboración propia.

La distribución geográfica de los templos en Pedro Aguirre Cerda

Este municipio registró en el censo 2002 un total de 1145460 habitantes, equivalente al 1,89% del total regional, de los cuales el 65,64% se declaró católico, 16,54% evangélico, 9,44% sin religión, ateo o agnóstico y un 8,39% de otra religión. (Instituto Nacional de Estadísticas (INE), 2002). La figura 121 resume estas características.

Figura 121: Población según religión declarada en Pedro Aguirre Cerda,
Censo 2002 INE



Fuente: Elaboración propia

En este municipio, pese al dominio católico, se han desplegado diversos credos, algunos de los cuales han sido capaces de construir templos permanentes en el tiempo, como lo señala la figura 122.

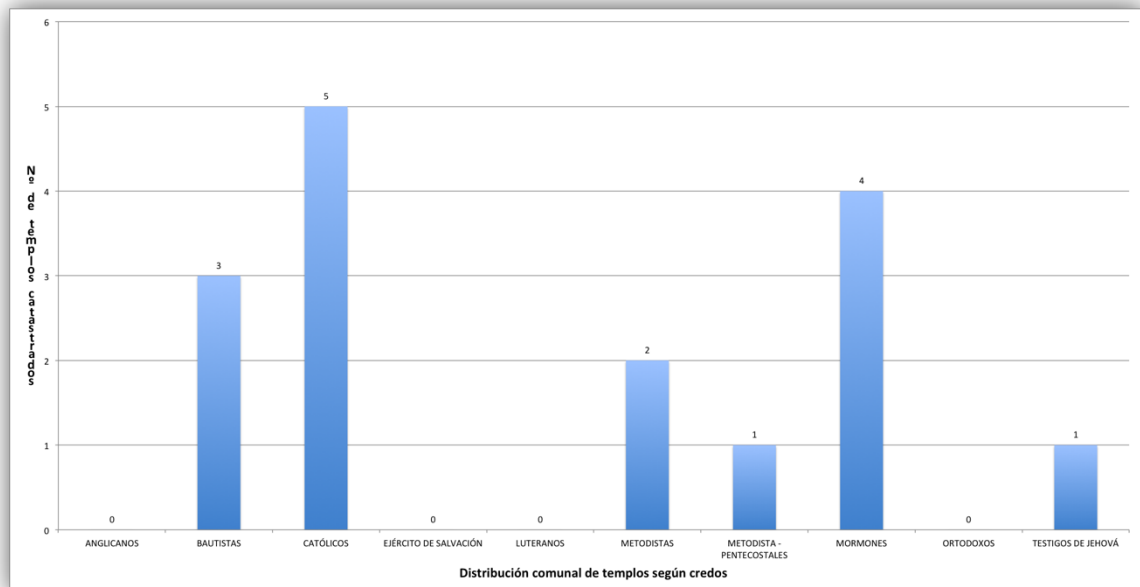
La mayor parte de los habitantes de este municipio son descendientes de los migrantes rurales que ocuparon la periferia santiaguina en la década de los 60's del siglo XX y entre sus barrios y vecindarios se encuentran algunos originados por tomas de terrenos.

La primera toma de terreno que tuvo lugar en Santiago, en el año 1957, fue el que dio origen a la emblemática población La Victoria, iniciativa que desde sus orígenes fue apoyada por la iglesia católica chilena. Posteriormente vendrían otros episodios de este tipo, la mayoría de los cuales tuvo lugar en la periferia sur poniente de la ciudad.

El origen rural de la población municipal o comunal explicaría, junto al nivel socioeconómico, el peso de la religión católica, por lo menos en observantes, que se expresa en la figura 121. Además, durante la dictadura, la iglesia católica apoyó la oposición al régimen que tuvo un core importante en este sector, lo que le otorgó, en materia política, ribetes de civilización parroquial para la mayoría de los habitantes de este sector.

Con respecto al mundo evangélico y los otros credos, la figura 122 indica los templos que se catastraron en Pedro Aguirre Cerda. Destaca la preeminencia del catolicismo cuyo principal competidor espacial es el credo mormón, de tardía instalación en este sector (desde los 80's en adelante) .

Figura 122: Templos en el municipio de Pedro Aguirre Cerda, Santiago,
2012

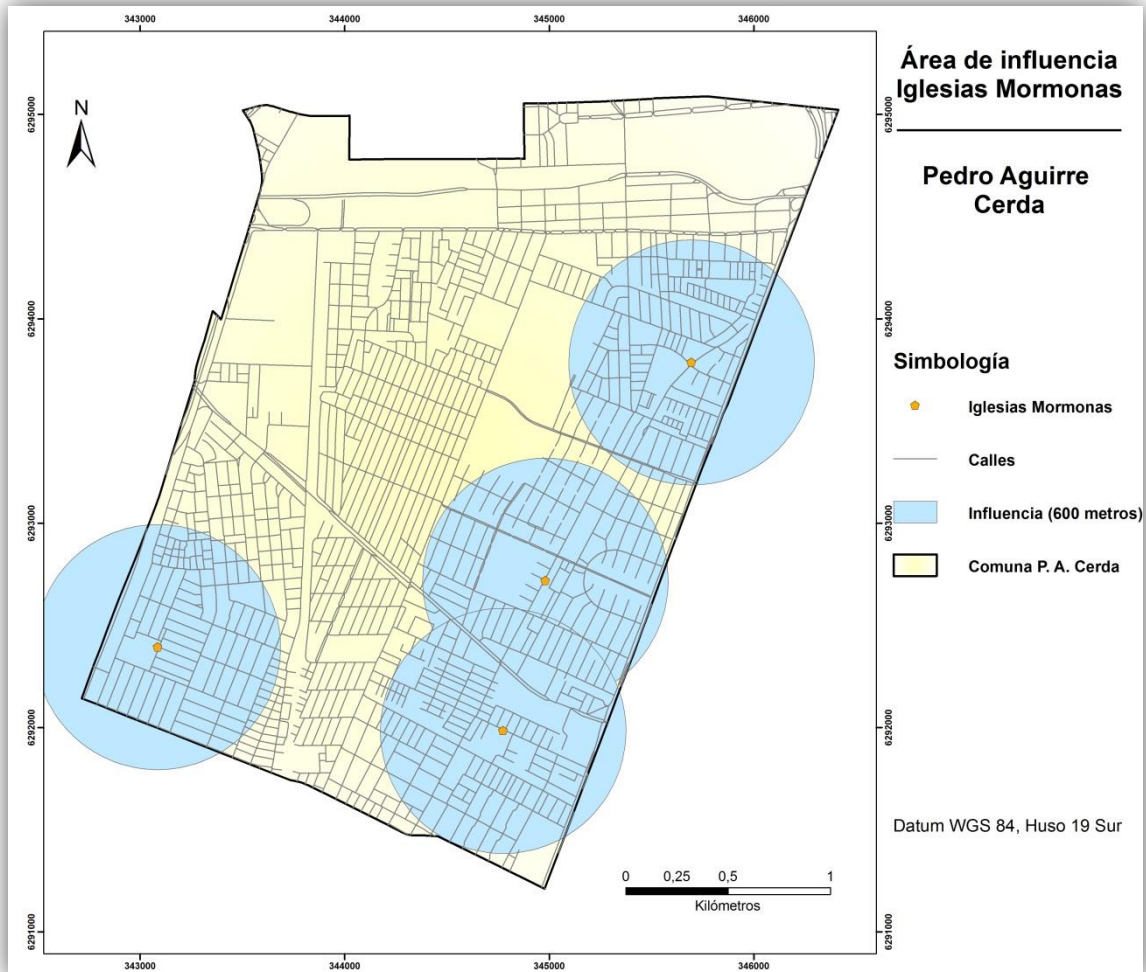


Fuente: Elaboración propia

La oferta metodista (ver figura 124) dice relación con templos relacionados con ayuda social, como es el caso de salas cunas y/o jardines infantiles para madres trabajadoras. Los demás credos se expresan en edificaciones de carácter ritual.

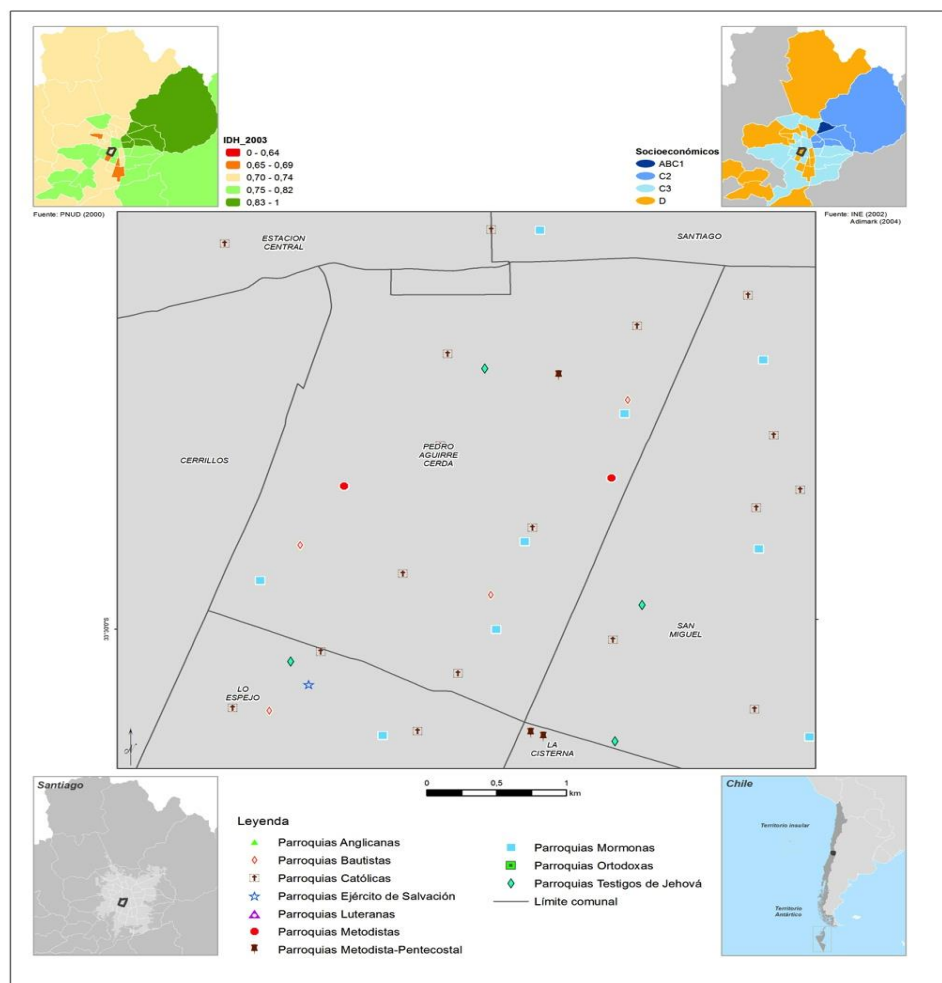
También destaca en este municipio la presencia mormona. Si consideramos a los templos con su respectiva área de influencia, podemos apreciar que incluso se produce una saturación de esta oferta, como lo expresa la figura 123 siguiente y que de paso, incorpora a este municipio a la medialuna de la periferia sur anteriormente consignada a propósito de la distribución geográfica de este credo en la ciudad de Santiago.

Figura 123: Presencia mormona en el municipio de Pedro Aguirre Cerda,
2012



Fuente: Elaboración propia

Figura 124: Distribución geográfica de los templos en el municipio de Pedro Aguirre Cerda, 2012



Fuente: Elaboración propia.

La civilización parroquial en los estratos socioeconómicos bajos: ¿producción de nuevos agentes?

Toda ciudad es una mediación entre las mediaciones; contiene un orden y lo mantiene junto (y por medio de) a las relaciones de producción y propiedad. El espacio urbano es el lugar de su reproducción y proyección tanto territorial (Lefebvre, 1978) como en las rutinas de los habitantes (Lindón, 2000), lo que explica la dinámica y variaciones en la oferta de edificaciones religiosas, aun cuando también es posible percibir tendencias o patrones que han seguido los habitantes de la ciudad en su relación tanto para con la iglesia como para con el espacio urbano (Stump, 2008).

En materia de concepciones espaciales e improntas territoriales, los edificios religiosos no son sólo construcciones materiales y objetivas, sino que son y portan significatividad, imaginación, representaciones, imaginarios, experiencias y utopías. Las iglesias, ante todo, un lugar de encuentro y de desarrollo de un tipo específico de experiencia (cuestión que es acogida en los nuevos estudios culturales (Cosgrove, 1988)) donde se aplican y promueven conflictos de poder, procesos de reproducción social, lógicas de dominación y agenciamientos (Lash & Urry, 1998).

El poder religioso por un lado, las necesidades espirituales de la población por otro, generan un modelo de ciudad que es también obra, además de producto socio – espacial – económico – cultural, de la permanente producción de modos de vida que hacen sus habitantes y las relaciones sociales que establecen.

Derivado de lo anterior, podemos señalar que la ciudad tiene una historia; es obra de una historia, es decir, de personas y grupos muy determinados que realizan esta obra en condiciones históricas (Lefebvre, 1978).

En el caso de la distribución de los credos en Santiago, hemos señalado el efecto decisivo que tiene el precio de los suelos, no sólo en la distribución de los templos, sino en la dispersión residencial de los diversos grupos socioeconómicos que habitan la ciudad. Dicho de otro modo, la segregación socioespacial de Santiago se expresa en la distribución geográfica de los templos, tanto en la disponibilidad de los suelos susceptibles de ser

adquiridos u obtenidos mediante algún tipo de gratuidad, como el precio depende del comportamiento del mercado.

A fines de la década de los noventa del siglo XX, los precios del metro cuadrado de suelo en Santiago variaba entre 1,2 a 20 Unidades de Fomento (UF) el metro cuadrado²²⁰; otras tendencias eran que las municipios con mayores valores y con habitantes de más alto estrato socioeconómico, presentaban menor densidad residencial y una oferta de viviendas con mayor superficie; por otra parte, los valores más altos de suelos al terminar los noventa, eran ocupados por residencias cuyo jefe de hogar poseía el mayor capital educativo de la ciudad, no existían necesidades básicas insatisfechas (NBI)²²¹ y bajos porcentajes de población municipal o comunal bajo la línea de pobreza (Arriagada & Simioni, 2001, p. 24). Las condiciones aquí descritas se mantienen hasta nuestros días.

Esta variación dio pie a un estudio de 2001 que clasificó a las municipios de Santiago en cuatro tipologías de mercado de suelos: (1) municipios con un mercado suntuario consolidado, (2) municipios con mercado medio en consolidación, (3) municipios con un mercado denso estable y (4) municipios con un mercado segregado inestable (Arriagada & Simioni, 2001, p. 20). Si comparamos este estudio con los datos que nos proporcionan las figuras 87, 93, entre otras, podremos deducir que la situación no ha variado significativamente a la fecha. Es más, podemos inferir que los precios de los suelos han incrementado sustantivamente su precio, lo que ha incidido en una mayor perifерización residencial de los estratos socioeconómicos más bajos y en el incremento en la segregación socio residencial en Santiago. Por ende, mantendremos la clasificación propuesta en el análisis siguiente que cierra las consideraciones referidas a las relaciones entra variables

²²⁰ Vale decir, una fluctuación entre 45,245 a 754,08 euros o entre 58,103 a 968,38 dólares estadounidenses. La Unidad de Fomento (UF) tiene un valor de aproximadamente 23,000 pesos chilenos.

²²¹ Medida que considera la cobertura de la red de agua potable dentro de la vivienda y los porcentajes de población municipal bajo la línea de pobreza.

sociodemográficas y la distribución geográfica contemporánea de la infraestructura religiosa en Santiago.

El primer grupo representa a las municipios cuyo precio de suelo es superior al promedio del Gran Santiago y que hasta 1997 habían experimentado una variación relativa lenta respecto a los inicios de los noventa (igual o menor al 60% del incremento), lo que equivale a un aumento en el precio del metro cuadrado de suelo del orden de 4,6 UF (Unidades de Fomento). Corresponden a esta tipología las municipios de Las Condes, Providencia, Vitacura, Ñuñoa, Santiago. Vale decir, se configura un abanico desde el casco histórico al oriente que alberga servicios y las residencias de los grupos socioeconómicos de mayores ingresos, con la excepción de Santiago, cuyo suelo se ha revalorizado a causa de la implementación de subsidios de renovación urbana y políticas locales que lograron incrementar la cantidad de residencias disponibles para los grupos de ingresos medios (Arriagada & Simioni, 2001, p. 22).

Según este mismo estudio, pertenecen al segundo grupo las municipios de Estación Central, Independencia, Macul san Joaquín, San Miguel y la Reina, las que configuran un anillo que bordea a las municipios de Santiago, Providencia y Ñuñoa, pertenecientes al primer grupo. Estas municipios presentan un valor de suelo superior al promedio de la ciudad (7 Unidades de Fomento en 1997), pero con tasas de incremento del valor entre 60% y 240% en la década de los noventa, lo que se asocia a que están habitadas por grupos sociales de ingresos medios y que presentan un espacio con alta densificación residencial que incrementa el valor del metro cuadrado, acercándose al precio de las municipios del primer grupo (Arriagada & Simioni, 2001, p. 22).

El tercer grupo aglutina a doce municipios (Cerro Navia, Quinta Normal, Pudahuel, Maipú, Pedro Aguirre Cerda, Lo Espejo, La Cisterna, La Granja, San Ramón, Conchalí, Lo Barnechea, Peñalolén), cuyo valor del suelo se incrementó moderadamente en la última década del siglo pasado alcanzando valores promedio inferiores al promedio de Santiago. Algunas de estas municipios caso presentan una alta heterogeneidad interna entre sectores con valores de suelo semejantes al grupo I y otros de baja valoración (Lo Barnechea y

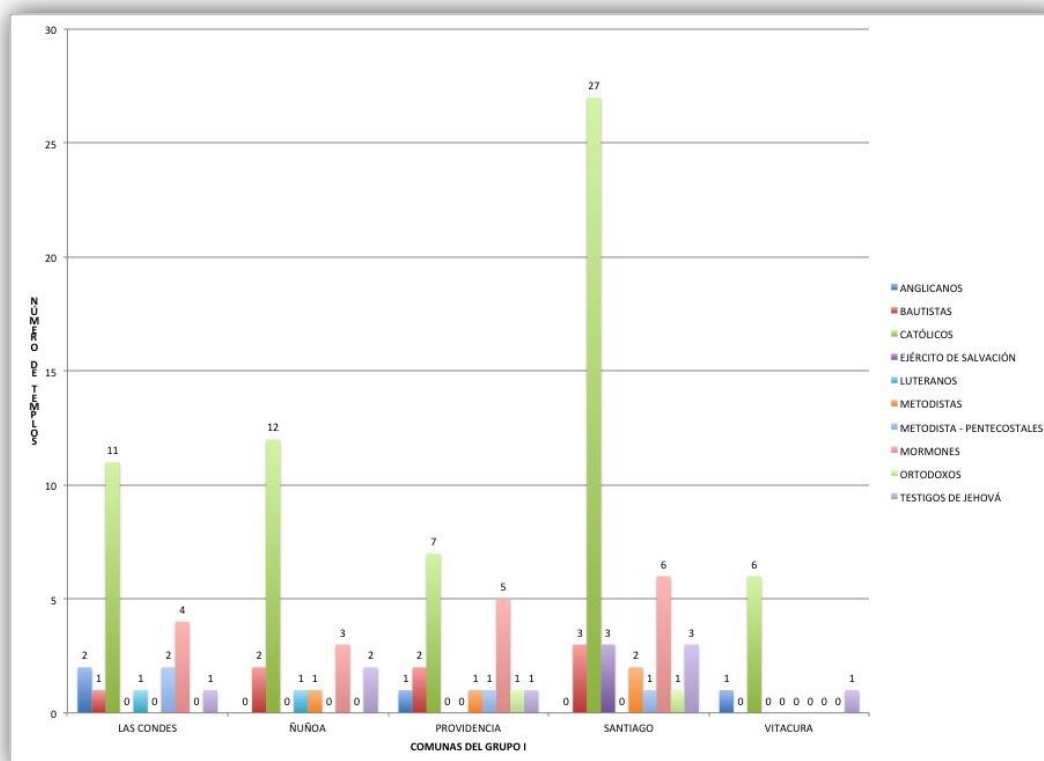
Peñalolén) o entre sectores con dispar densidad habitacional que influye en la oferta de suelos para nuevos proyectos residenciales o para la instalación de infraestructura y servicios (Maipú, Lo Barnechea, Pudahuel) (Arriagada & Simioni, 2001, p. 22).

Pertenecen al cuarto grupo diez municipios (Quilicura, Huechuraba, San Bernardo, La Pintana, Puente Alto, La Florida, Recoleta, Renca, Cerrillos, El Bosque, cuyo precio del suelo es bajo, inestable y con una rápida variación. El valor del suelo es inferior al promedio de la ciudad, pero donde en algunos sectores se presenta una acelerada variación relativa entre 1992 y 19997; tal es el caso de la municipio de La Florida (240%) , Puente Alto (600%) (Arriagada & Simioni, 2001, p. 23).

Integrando el valor de los suelos con la distribución de los edificios religiosos obtenemos lo que expresa, por ejemplo, la figura 125.

Aquí se muestra el dominio de los templos católicos en las municipios del Grupo I. El 14,14% de todos los templos católicos se encuentran localizados en la municipio de Santiago; el 19,2% de todos los templos catastrados, considerando a las distintas religiones, se encuentran en las municipios del grupo I; el 54,31% de dichos templos son católicos, lo cual refleja la presencia del mundo católico en los sectores de más altos ingresos de la ciudad y del país, lo que se evidencia también en que 32,99% de los templos católicos santiaguinos se localizan en estas municipios, a lo que deberíamos sumar capillas, oratorios, templos e iglesias que se encuentran al interior de los colegios confesionales.

Figura 125: Distribución de templos en municipios del grupo I, Santiago

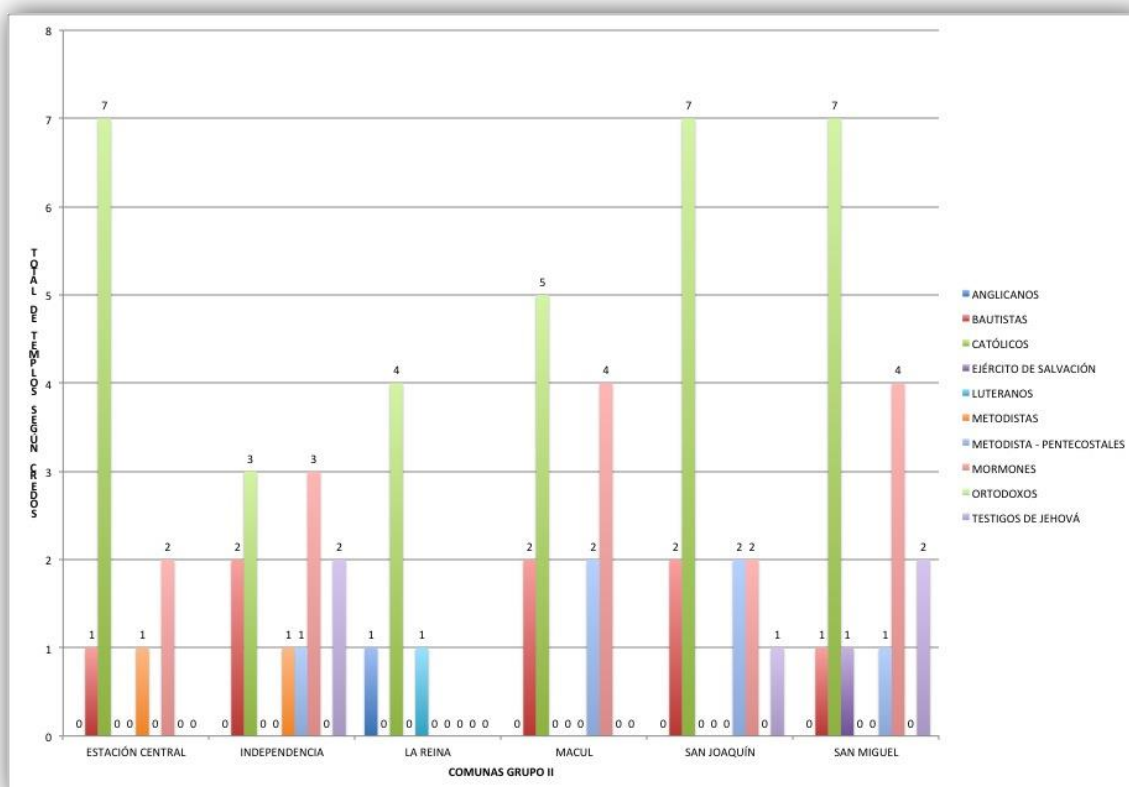


Fuente: Elaboración propia

La siguiente figura 126 describe la conducta de los credos en las municipios del grupo II. Se mantiene la predominancia de los templos católicos, desaparecen los templos protestantes, y se incrementa la presencia de los evangélicos tradicionales, pentecostales, neo pentecostales y sectas. En ambos grupos (I y II) los templos mormones ocupan el segundo lugar en el recuento de instalaciones.

Con respecto a los Testigos de Jehová, incrementan su presencia en las municipios pertenecientes a este grupo, tendencia que se mantendrá abarcando a todas las municipios pertenecientes al grupo siguiente (III). Dentro de los evangélicos tradicionales, destaca la presencia bautista, cuya presencia se incrementa en el grupo siguiente (ver figura 127).

Figura 126: Distribución de templos en municipios del grupo II, Santiago

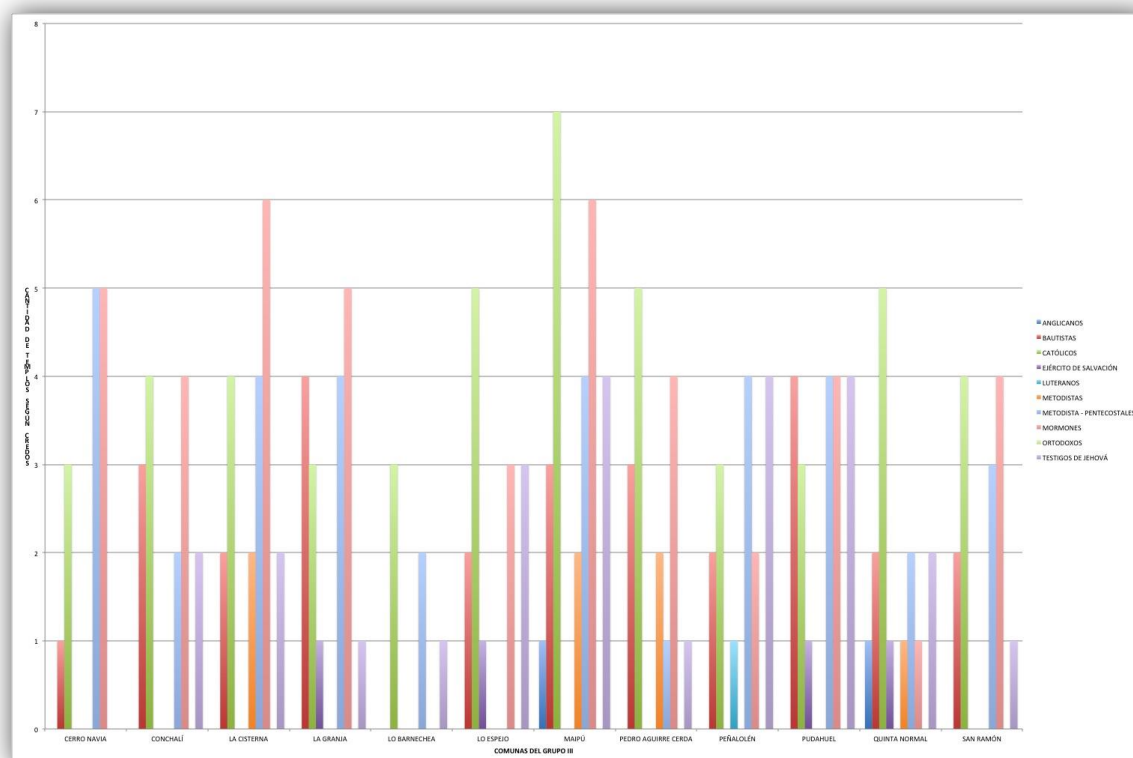


Fuente: Elaboración propia

En el tercer grupo compuesto por doce municipios, destacan algunas con un importante nivel de heterogeneidad interna, como Peñalolén, Maipú, Lo Barnechea; tal heterogeneidad refuerza la diversidad de credos que se manifiestan en las doce municipios que nos permite concluir que serían estos sectores de la capital en donde se daría con mayor fuerza la competencia espacial entre los credos. Por otra parte, la demanda por suelos en estos sectores es menor que la detectada en los grupos I y II, lo que influye en la baja relativa de los precios, el aumento de las posibilidades de recibir terrenos en concesión dada la disponibilidad de terrenos municipales y sitios eriazos.

La figura 127 muestra la conducta de los credos en las municipios del Grupo III.

Figura 127: Distribución de templos en municipios del grupo III,
Santiago



Fuente: Elaboración propia

Los grupos evangélicos tradicionales (especialmente los bautistas) y pentecostales se han visibilizado, aquí está su nicho de expansión. La presencia de luteranos y anglicanos se explicaría por el desarrollo de obras de beneficencia. Los luteranos se mantendrán en el grupo siguiente (IV), no así los anglicanos.

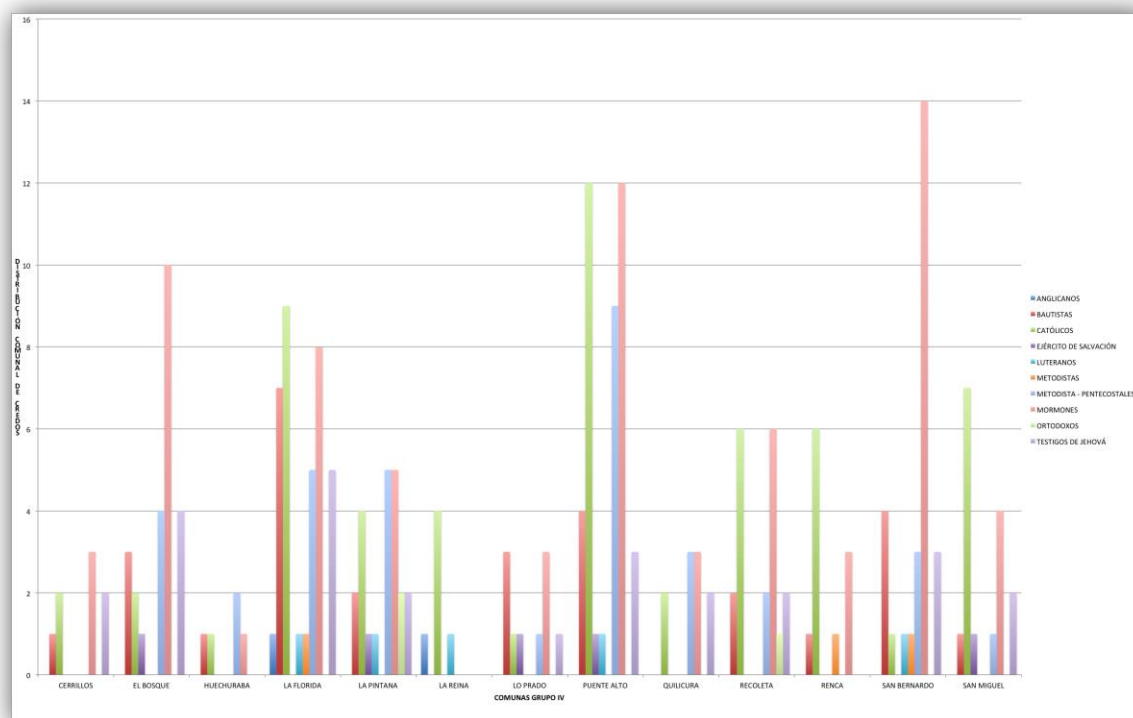
En términos de territorialidad, los credos protestantes tendrían una feligresía más estratificada que el resto de las congregaciones incorporadas a nuestro estudio. Los inmigrantes que En el caso de inmigrantes, la religión que traen al país explica sus demandas de instalación de templos en las cercanías de sus residencias. Tales el caso de los católicos ortodoxos, que presenta como peculiaridad la localización de sus templos en

ámbitos socioeconómicos diversos, lo cual se explica en la instalación del cementerio en la periferia de la urbe, lo que define la localización de uno de sus templos en la municipio de La Pintana. Con respecto a la localización en la municipio de Recoleta, esta se explica por una importante inmigración libanesa y árabe, practicantes de esta religión. Por esta razón, la iglesia ha quedado instalada en ese sector como un testimonio residual de la inmigración de comienzos de siglo. Hoy en día este sector ha sido recolonizado por una inmigración coreana y china, que sigue otras religiones y desarrolla otro tipo de cultos. Providencia, por su parte, responde a la presencia de inmigrantes que se lograron integrar a la clase dirigente en la primera mitad del siglo XX.

En el grupo III de municipios y en el consecutivo se concentraría la mayor parte de la presencia mormona en la ciudad de Santiago.

En las municipios del grupo IV (ver figura 128) se mantienen bolsones de viviendas precarias (campamentos), algunas de las cuales son erradicadas mediante recursos que focaliza el Estado tendientes a la adquisición de terrenos y la construcción de soluciones habitacionales; en algunos casos, la solución pasa por trasladar la población a otros sectores de la urbe o puede ocurrir que se reorganicen los terrenos anteriormente ocupados por este tipo de asentamiento caracterizado por carecer de planificación. Los pentecostales o evangélicos tradicionales que han construido iglesias en las chabolas pierden el edificio y el terreno, lo que explica que en algunas situaciones los líderes de estas congregaciones o la feligresía se resistan a salir de estos vecindarios, a menos que se integre este tipo de construcciones a la dinámica de la erradicación.

Figura 128: Distribución de templos en municipios del grupo IV,
Santiago



Fuente: Elaboración personal

En conclusión, diremos que el tanto valor como la disponibilidad de suelos es un factor influyente para la localización de templos en Santiago; por la histórica relación que la iglesia católica mantiene con los grupos de poder, respaldada en la mayoría que posee en lo concerniente a las opciones religiosas de la población, las alternativas de localización disponibles sería mayor comparadas con el resto de las religiones abordadas en este estudio, lo mismo se da en términos de la masa crítica de feligreses necesaria para fundar iglesias. Pero los requerimientos que están asociados a la construcción como también las restricciones presupuestarias que se dan en toda institución que tiene costos fijos altos, posibilidades múltiples de orientar los fondos y la crisis en las vocaciones sacerdotales, la ha

restringido a determinados sectores de la urbe y la ha invisibilizado en otros, por ejemplo, en aquellos de reciente expansión y en los bolsones D y E de las municipios de Santiago.

En otro orden de cosas, los credos, con la excepción de los mormones, dependen para desarrollar su infraestructura de los ingresos que provienen de los miembros de sus congregaciones en Santiago y en Chile; por ende, no tienen plena libertad para elegir espacios urbanos vía compra directa y a precio de mercado. En esta opción, la disponibilidad de capital condiciona la cantidad de suelo, la localización y las características del edificio que se puede levantar. Pero también puede ocurrir que una denominación o una de sus congregaciones obtenga por concesión o donación un espacio e incluso un edificio donde realizar sus cultos; sin embargo, en ninguna de las religiones estudiadas existe una especie de instancia que aborde la investigación de posibles sectores que puedan ser empleados a través de estas lógicas.

Hemos señalado que las iglesias tienen nichos de feligresía asociados a la pertinencia de su mensaje para los distintos estratos socioeconómicos que habitan la ciudad. Esto explica, entre otras cosas, el bajo nivel de penetración de las iglesias evangélicas tradicionales, pentecostales y neo pentecostales en las municipios ABC1, C2, la concentración de los evangélicos y de los Testigos de Jehová en las municipios C3. Por ejemplo, la iglesia metodista²²², se concentra en municipios de menores ingresos e ingresos medios del país; como los demás grupos evangélicos, no tuvieron la capacidad de instalarse en las municipios de mayores ingresos, pese a que originalmente consideró a sectores medios altos, sus descendientes paulatinamente fueron abandonando este credo y a su vez su obra misionera se centró en los nacientes barrios industriales de Valparaíso y Santiago. La obra

²²² Desde la que se constituyó la iglesia metodista pentecostal, como el resto de las iglesias evangélicas se instalaron en Chile a partir de la obra de misioneros provenientes de los Estados Unidos de Norteamérica, país que a su vez había sido primeramente evangelizados por misioneros británicos; de hecho, los metodistas se originan a partir de un proceso de eclosión religiosa que acontece en las islas británicas durante el siglo XVIII, la que confronta a los seguidores de Wesley con la iglesia anglicana surgida en Inglaterra durante la Reforma.

metodista considera como pilar de evangelización a la ayuda social, razón por la cual se estructura un anillo que considera a municipios de bajos ingresos, salvo el caso de Ñuñoa y Providencia.

El incremento en el nivel de vida de las segundas y terceras generaciones de evangélicos, Testigos de Jehová podrían ser una forma mediante la cual estos credos puedan visibilizarse en las municipios C2 (en el mediano plazo) y en las ABC1 (en el largo plazo), rompiéndose de este modo la actual segregación de credos que manifiesta la Distribución geográfica de los templos en el de Santiago.

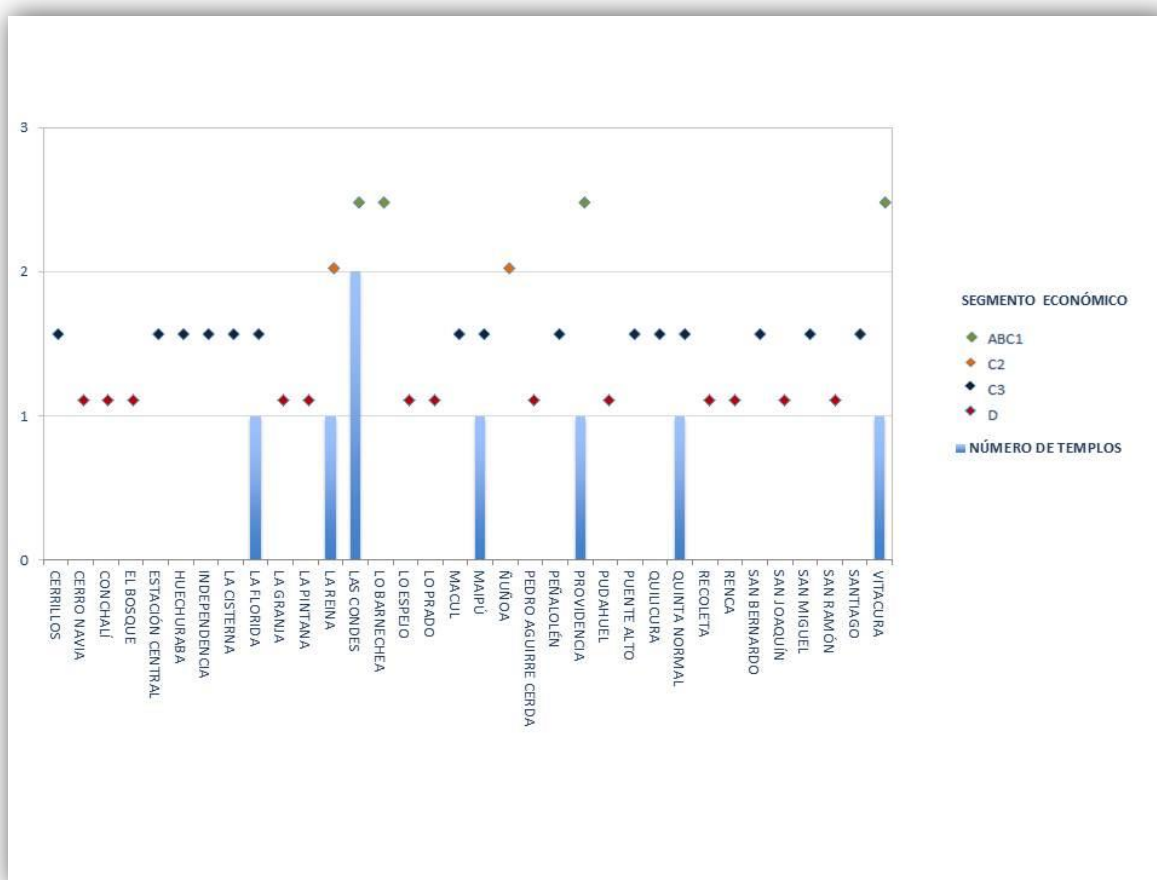
Respecto a las iglesias protestantes, concretamente los luteranos y anglicanos, su primera oleada se localizó en los sectores donde residían los inmigrantes que practicaban estos cultos; ya a mediados del siglo XIX estos grupos mediante alianzas de negocios y matrimoniales se habían integrado con las clases dirigentes urbanas de Valparaíso y Santiago, donde se instalaron en el siglo XIX las casas matrices de casas comerciales británicas y francesas. A partir de la década de los 1860's comienza la ocupación alemana en las regiones del centro – sur de Chile, concretamente las regiones de los Ríos y Los Lagos, que promovió la presencia de la iglesia luterana en tales espacios.

En la actualidad el credo anglicano (ver figura 129) no ha variado su localización tradicional, manteniéndose en los barrios de más altos ingresos del Área Metropolitana de Santiago, con la sola excepción de dos parroquias que se emplazan en municipios de clase media C2 y C3 (Maipú y La Florida) y en Quinta Normal, que representa un ámbito de expansión de la ciudad de comienzos del siglo XX y donde se instalaron iniciativas de ayuda a los sectores populares, lo que explica la existencia de templos. Este modelo de localización responde a dos desafíos, el primero, relacionado con el culto y el segundo, con la vertiente filantrópica de los grupos religiosos cristianos. Tal peculiaridad se replica en el resto de las religiones estudiadas.

Las municipios de Las Condes, Vitacura y Providencia son municipios de altos ingresos y que acogen a la mayor parte de los inmigrantes. En ambas se encuentran además la mayor parte de la comunidad británica residente e instalaciones sociales y deportivas que

satisfacen necesidades específicas. por ende, no es de extrañar que también se encuentren en estos espacios las iglesias anglicanas más tradicionales.

Figura 129: Distribución municipal de los templos anglicanos en Santiago, según niveles socioeconómicos 2012



Fuente: Elaboración propia

En la municipio de Providencia se encontraba asociado al templo uno de los colegios británicos de mayor tradición y prestigio (Colegio Santiago College), el que en la actualidad se ha trasladado a la Municipio de Lo Barnechea; de paso, el traslado producirá en el corto plazo un cambio en los usos del suelo donde se encontraban las dependencias del colegio en Providencia, que será utilizado para fines comerciales, lo que generará una

concentración de los templos anglicanos en las municipios de más altos ingresos de la ciudad.

En la distribución de los templos anglicanos y luteranos podemos constatar que lo urbano trasciende a lo histórico, que representa movilidad con la misma fuerza que simboliza, en algunos casos, regresión, siendo entonces una *“concentración de actividades y funciones, individuos y creaciones, flujos objetuales y culturales que maximizan las posibilidades de un continuo acaecimiento dentro del espacio-tiempo urbano”* (Almandoz, 1993, p. 626).

Con respecto a la religión luterana (ver figuras 130 y 131), debemos destacar el hecho de que este grupo se dividió a raíz de la posición que la colonia alemana residente en general y de la iglesia luterana en particular, adoptaron con respecto a la dictadura militar que se instaló en Chile a partir de 1973.

Tras la dolorosa experiencia nazi que vivieron los alemanes, no es de extrañar que la iglesia luterana fuera la primera en reaccionar contra las atrocidades de la dictadura pinochetista aun cuando no lo hizo como un único cuerpo. Surgieron diferencias insoslayables, las que sumadas a otras problemáticas que enfrentaba el clero, propiciaron la división en dos grandes ramas, las iglesias luteranas de Chile (ILCH) y las iglesias evangélicas luteranas de Chile (IELCH).

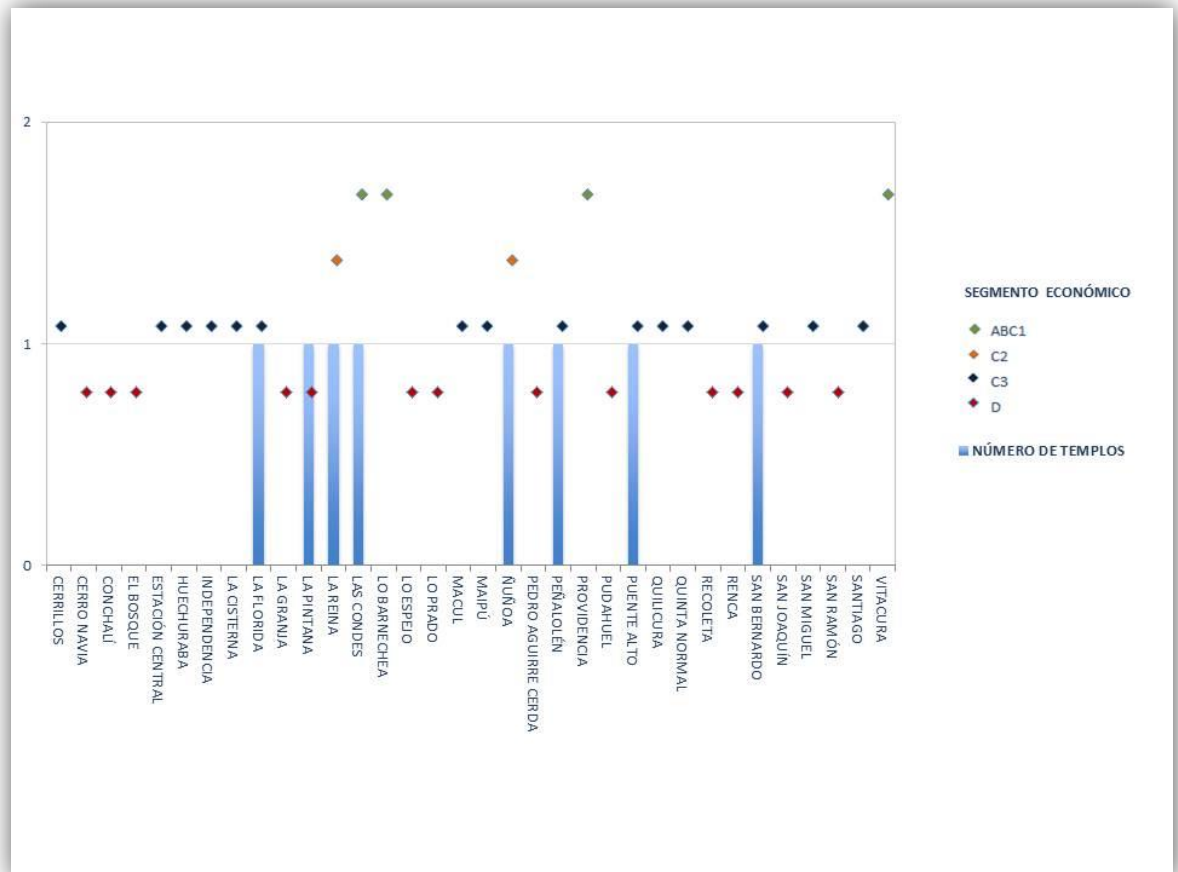
El problema de la localización de las parroquias luteranas en Santiago expresa una opción política evangelística que define al público objetivo al cual cada rama de este credo pretende evangelizar. Así como entre los grupos evangélicos, se generó en el mundo luterano la discusión entre modernismo y fundamentalismo; las corrientes fundamentalistas adscribieron a un modelo evangelístico sustentado en la predicación religiosa prescindiendo a un segundo término la acción social. La iglesia luterana tradicional (agrupada en las Iglesias luteranas de Chile) defendió una postura apolítica y le quitó a la acción social cualquier connotación de compromiso social y/o político. En cambio, las iglesias evangélicas luteranas de Chile optaron más bien por la vía modernista y desarrollaron una acción social más explícita, que tuvo ribetes de compromiso político contra la dictadura.

Ninguna de las dos ramas, (tampoco los anglicanos), manifiestan crecimiento en el número de los templos en los últimos cuarenta años. Las congregaciones, según logramos constatar en entrevistas no estructuradas realizadas a los cuerpos directivos de las corporaciones que los representan y aglutinan, han decrecido y no se ha generado un cambio significativo en el perfil de los feligreses, quienes siguen siendo mayoritariamente o extranjeros o descendientes directos de inmigrantes llegados al país en los siglos XIX y XX. A partir de las necesidades espirituales específicas que pretende satisfacer, los templos luteranos se localizan en las municipios de más altos ingresos de la ciudad (Providencia, Vitacura, Las Condes, Ñuñoa) y en virtud de sus intenciones de ayuda a la comunidad se han emplazado en Peñalolén (antiguo sector donde podían acceder a la población más desposeída de la municipio de Ñuñoa), Puente Alto, San Ramón, La Florida (figuras 130 y 131).

Nos parece interesante analizar la existencia de un templo luterano en la municipio de La Florida. Pese a que su localización precede las tendencias en materia de uso del suelo de los alrededores; la presencia de residencias para la clase media (C2 y C3) ha generado un incremento en la feligresía desde los 1980's en adelante.

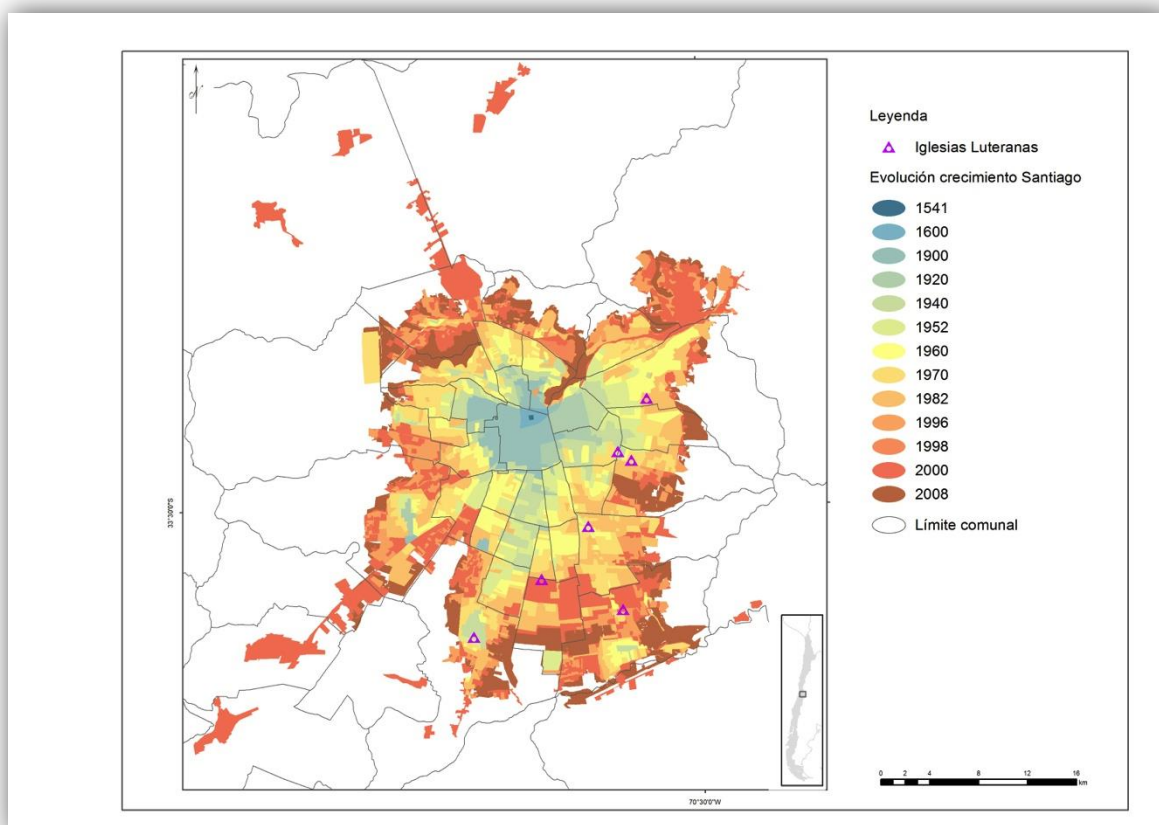
La figura 130 muestra la existencia de un patrón diferenciado de acuerdo al objetivo de los templos. En las municipios ABC1, los templos cumplen como función atender las necesidades espirituales de los inmigrantes y en las municipios C3 y D, originalmente se levantaron templos para la ayuda social; hoy en estas municipios, además del servicio social, se mantienen pequeñas congregaciones de conversos nacionales, como es el caso del templo cuya imagen se presenta en la figura 132.

Figura 130: Distribución municipal de los templos luteranos en Santiago,
según niveles socioeconómicos 2012



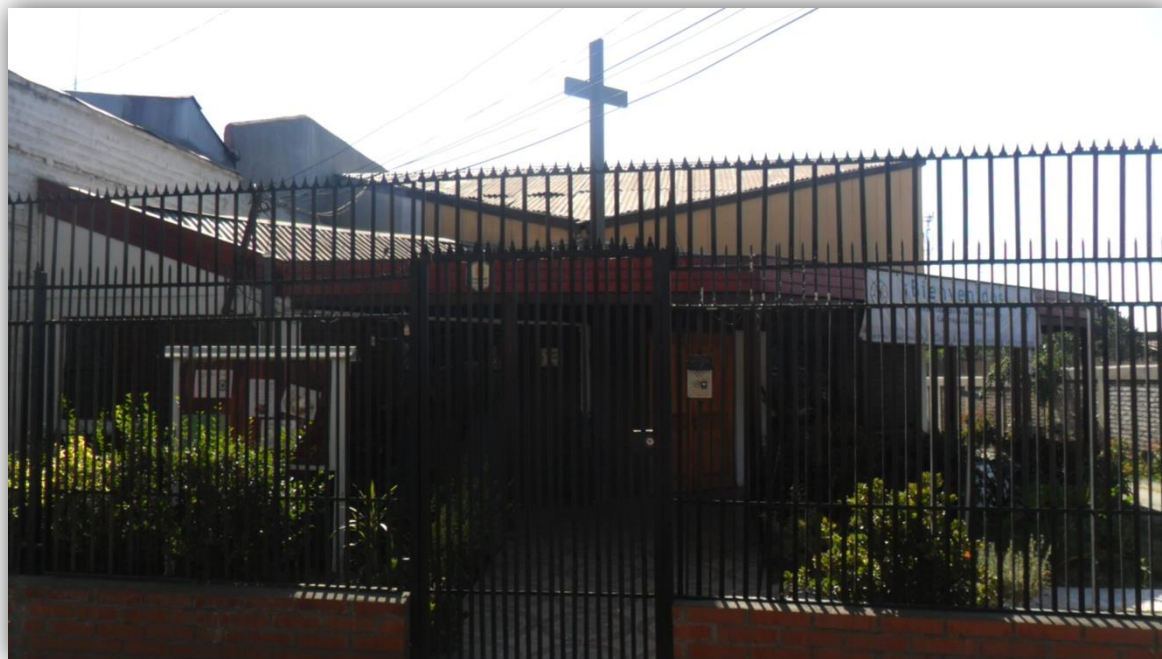
Fuente: Elaboración propia

Figura 131: Distribución municipal de los templos luteranos en Santiago, 2012



Fuente: Elaboración propia

Figura 132: templo luterano en el municipio de San Bernardo, Santiago,
2012



Fuente: Colección personal del autor

Como se desprende de este análisis, los distintos credos acompañan a los grupos socioeconómicos más bajos. Lo anterior posibilita la configuración de un nuevo modelo de civilización parroquial en donde a veces, en lugar de ser un clérigo católico el que acompaña al feligrés en las distintas etapas de su vida (Hervieu - Léger D. , 2005), este rol es desarrollado por un pastor evangélico, un líder mormón o de otro grupo, que incorpora a los individuos y familias a tejidos sociales sustentados en la solidaridad y en la práctica de ritos.

A nuestro juicio, la segregación socioespacial influye decisivamente en la constitución de dos modelos de civilización parroquial que caracteriza a los extremos de la pirámide social. En la elite se consolidó un modelo con centralidad católica y en los estratos más bajos una

vertiente plurirreligiosa, cuya matriz sigue siendo mayoritariamente católica, pero que manifiesta el carácter plurirreligioso de la ciudad que la contiene.

FORMULACIÓN DE CONCLUSIONES

CONCLUSIONES

Formulación de conclusiones

Al inicio de nuestra investigación nos guiaba la sospecha de que de algún modo u otros los templos reflejaban las apetencias de los credos por transformar la ciudad en lo más parecido posible a la visión de cielo que cada uno detentaba y que, cada edificio religioso podía ser conceptualizado como la búsqueda de concreción de una realidad trascendente en lo inmanente, entendiendo que la esfera de lo divino va adquiriendo diversos matices en función de los tiempos en que les corresponde vivir a cada individuo y sociedad. Por ende, pensar la ciudad desde la geografía, permitía abordar ese imaginario social que se expresaba en clave religiosa.

Se sumaba a lo anterior nuestra convicción de que cada templo manifestaba en algún grado lo que los individuos y las colectividades pensaban de si mismos, de su realidad y la de los otros, lo cual condicionaba su emplazamiento al interior de la ciudad, su arquitectura, ornato y uso. Eran edificios cargados de simbolismo, debían ser comprendidos como formas materiales que pretendían proyectar la utopía en la realidad concreta. Precisamente, era la dimensión simbólica de los espacios de culto la que condicionaba su relación (y la de los prosélitos que lo ocupaban) con el entorno, el habitus y el campo de cada uno y de su grupo con respecto a las fuentes de poder predominantes.

Sosteníamos, además, que como cada credo es en sí mismo un discurso sobre la vida y la muerte, los templos reflejaban parte o la totalidad de dicho discurso, cuya coherencia también dependía, entre diversos factores del dónde se localizaba, ya que los templos están donde se encuentra la gente. En este sentido, los templos son dispositivos y discursos; dispositivos que permiten reflexionar, desde la geografía, acerca de los factores y fuerzas que estructuran determinada morfología urbana y que la hacen cambiar, de modo que al estudiar la distribución geográfica de los templos era posible decir algo acerca de los distintos estadios de desarrollo de una ciudad y de las lógicas de poder que subyacen a su estructuración.

Por lo anterior, estudiar la distribución geográfica de los templos era encontrarse con los ciudadanos que los levantan, con sus sueños e intereses, sus logros y frustraciones, lo cual de suyo, nos parecía relevante y desafiante.

Ayudaba al logro de nuestros propósitos el hecho de que la sociedad santiaguina, pese a todos los pronósticos teóricos acerca de la modernidad, sigue siendo (y siempre lo ha sido) un cuerpo heterogéneo donde una de las claves de cohesión social es la influencia en la esfera pública y privada de la religión, que como forma de poder ideológico interactúa, desde la fundación de Santiago, con las restantes fuentes sociales de poder, entre las que contamos el económico, político y militar. Por ende, cualquier cambio en la interacción entre estas formas, supone una variación en la materialidad urbana, que, por ejemplo, se expresa en la naturaleza, magnitud, diversidad, y relevancia de los hitos urbanos que representan a cada una de las fuentes mencionadas.

Por ejemplo, si nos detenemos en el Santiago contemporáneo, la ciudad de los malls, edificios corporativos y viviendas de alto costo, no nos cabe duda la imposición y efecto ordenador del poder económico por sobre los restantes; pero esto no siempre fue así, lo sugieren las ruinas de aquel cripto Santiago que está siendo derrumbado por la vorágine neoliberal para posteriormente transformarlo. Valía la pena preguntarse entonces acerca del modo cómo la clave ideológica religiosa produjo ciudad y qué tipo de estructura definió, cómo fue cambiando para finalmente ser superada y qué otras formas se sucedieron en el tiempo y a costa de qué tipología de poder, en el entendido de que cada una de dichas fuentes se expresan y expresaron intensivamente mediante la producción de determinadas relaciones y estructuras materiales, en un contexto de formas concretas o difusas de nación, clase, propiedad, familia, religión y Estado.

Constatamos que el catolicismo, entendido como poder ideológico permeó productivamente las diferentes esferas de la sociedad, controlando la trama social, por medio de la creencia y práctica de los principios asociados a esa religión, cuestión que tenía lugar en sus templos. Aportó a esta modalidad de proselitismo la unidad entre cristianismo y monarquía (y posteriormente con la República, formalmente hasta 1925 e informalmente hasta nuestros días), lo que permitió que mediante un órgano de poder superior, legitimar sus símbolos con respecto a otros posibles, produciendo una ciudad conventual, cerrada y unirreligiosa, que reflejaba la mente de la mayor parte de los ciudadanos que poblaban la ciudad, hasta la emergencia del disenso en las primeras décadas del siglo XX. Nos detendremos a continuación en este proceso.

Santiago fue primero una ciudad fuerte, dado su carácter fronterizo y que se encontraba situada en un territorio hostil, de lo que heredó su condición de espacio cerrado, protegido por sus habitantes, los signos de la monarquía que encarnaban y los de Dios, quien los defendía.

Durante los siglos XVI y XVII, la fusión entre los imaginarios indígena y católico barroco produjo una visión de la ciudad más cercana a la utopía que a la realidad, donde la presencia material de lo religioso era un hecho imprescindible, que en si mismo significaba identidad, dignidad, diferencia y civilización. Esta significación, a nuestro juicio, nos permite explicar cómo una religión, instalada en una provincia pobre y periférica, en el contexto del régimen de Patronato, (por el cual su capacidad de instalar templos y mantener al clero dependían del Estado y del aporte de privados), lograba construir edificios magníficos, cuyo número no se condice con las condiciones (y cantidad) efectivas de la población a la cual el catolicismo atendía. Otros aspectos del valor simbólico de los templos que explican su presencia en la ciudad colonial es que eran comprendidos como depósito de bendición a causa de su condición de depósitos del rito, imágenes u otros objetos asociados a la devoción, todo lo cual garantizaba una mejor suerte en un territorio fronterizo y hostil. Dios protegía a los suyos, el templo era el signo inequívoco tanto de la protección divina como del estado de civilización que se estaba constituyendo, al cual aportaban diversas congregaciones que accedían a las regiones de frontera para trabajar en la evangelización de los indígenas.

En esta forma primaria de vida urbana, el catolicismo conformó en los habitantes una matriz ideológica que aportaba a la conservación de la identidad peninsular, que en función de su rol diferenciador, se mantuvo en el tiempo como elemento de distinción o estatus, lo cual también explica que se siguieran instalando nuevos templos y levantando aquellos que los sismos, asoladas indígenas u otros desastres destruían. La piedad fue (y nos animamos en decir que hasta nuestros días sigue siendo) una modalidad de afianzar la identidad y la diferencia, por lo cual una villa pobre y alejada de los grandes circuitos de comercio mundial y regional se fue poblando de templos, dándole a la otrora ciudad fuerte un talante conventual, morfología que se mantuvo hasta el siglo XIX.

Este proceso se relacionó con la situación de frontera antes mencionada, ya que desde la fundación de la futura capital de Chile comenzaron a llegar diversas congregaciones, cada una de las cuales instalaba templos en torno al casco fundacional. En sectores aledaños al casco histórico, comenzaron a proliferar diversos edificios vinculados al clero, tales como haciendas, monasterios, conventos, hospitales, molinos y ermitas, estas últimas actuaron durante los siglos XVI y XVII como “*cabezas de playa*”, puntos desde los cuales la ciudad se expandía hacia el entorno. Vinculado con lo anterior, los monasterios y conventos que se instalaban en la periferia para garantizar el recogimiento, produjeron anillos de mano de obra para satisfacer sus propias necesidades, que se fueron sumando a la constitución de una periferia urbana que se hizo presente alrededor de la ciudad fundacional desde muy temprano, albergando población indígena a la que si irían sumando españoles empobrecidos y migrantes rurales. Los individuos y familias que habitaban estos sectores compartían los espacios de culto de los peninsulares y sus descendientes, emplazados en el casco histórico, hasta que, dado el crecimiento vegetativo que registraban, hizo necesaria el reemplazo de algunas ermitas por templos o la fundación de capillas para atender sus necesidades espirituales.

Los efectos de los terremotos de 1647 y 1730 y de las crisis económicas que afectaron la economía urbana y nacional, especialmente durante el siglo XVIII, influyeron en la emergencia de una nueva elite que reemplazó a la clase terrateniente; se trataba de individuos y familias de mercaderes enriquecidos por su participación en el comercio regional, especialmente con el Virreinato del Perú, cuya mentalidad y prácticas sociales, alejadas de la sencillez y austeridad de sus antecesores, generaron un incremento en el capital patrimonial y efectivo del catolicismo, que se reflejó en la llegada de otras corrientes, la instalación de colegios, capacidad para reconstruir los templos y edificios afectados por los sismos y la construcción de otros. Santiago se pobló de edificios religiosos, profundizando el aspecto conventual que se venía dando desde antes.

El proceso de emancipación nacional derivó en la necesidad de inhibir al poder ideológico católico filo monárquico y además, reemplazar al súbdito por el ciudadano. Coetáneamente la ciudad estaba cambiando y la periferización de parte de la población seguía evolucionando y aumentando, a causa, por ejemplo, del empobrecimiento del campo

producto de la contracción económica durante la guerra de independencia. La nueva clase dirigente, en su mayoría, seguía siendo católica y practicante, lo cual explica la continuidad en las modalidades de colonización espacial por parte del catolicismo y la mantención de su exclusividad a pesar de que ya se habían hecho presente otras fuerzas religiosas al interior de la sociedad santiaguina.

La modernización del Estado y de la sociedad local, junto a la producción de ciudadanía, cambios en las prácticas sociales, derivó en la ruptura de la ciudad cerrada y conventual a partir de mediados del siglo XIX, lo cual coincidió, en gran medida, con la ruptura del plano damero que había caracterizado a la ciudad colonial. Favoreció a este cambio la irrupción de los espacios públicos, especialmente parques, plazas, paseos peatonales, galerías o pasajes comerciales y transformaciones en la distribución de calles y avenidas que fueran más funcionales a la ciudad que se expandía.

Esta ruptura del orden precedente implicó también una merma en el rol aglutinador de los templos y de las fiestas religiosas como formas exclusivas de cohesión social. Los emplazamientos y desplazamientos asociados al poder ideológico – religioso fueron acompañados con otros referentes en la esfera pública y privada de los ciudadanos; aparecieron los clubs, centros de debate político y religioso, las actividades al aire libre que aportaron a la secularización de la sociedad, y nuevos espacios, como tiendas, almacenes, centros de educación, u otras que definieron nuevas modalidades tanto de diferenciación como de relaciones inter clases.

Posteriormente, desde la segunda mitad del siglo XIX tuvieron lugar procesos que otorgaron un carácter plurirreligiosa a la ciudad que hasta ese entonces mantenía el dominio exclusivo del poder ideológico católico, algunos de los cuales incluso provinieron del mismo catolicismo. Nos referimos a la instalación de más colegios confesionales, otros laicos, las remodelaciones urbanas, la acción de agrupaciones católicas, la visibilización de los credos protestantes y evangélicos y la irrupción de los metodistas pentecostales, corriente de carácter endógeno - nacional que no tiene otro parangón en América Latina.

Cada uno de estos hitos derivó en la emergencia de una nueva espacialidad religiosa, donde los templos fueron acompañados con otras expresiones materiales, como por ejemplo,

viviendas y barrios, la instalación de un paisaje secular compuesto por distintas formas urbanas, la instalación de templos cuya arquitectura hablaba de la diferencia entre los credos y la configuración de civilizaciones parroquiales que abastecían las demandas espirituales de una sociedad más diversa y heterogénea.

Aun cuando la presencia católica fue y es (hasta nuestros días) transversal en los distintos grupos sociales, lo cual explica que hayan templos católicos en todos los rincones de la ciudad y de Chile y que siga siendo la religión mayoritaria de los chilenos y chilenas, el interés de los elementos laicos y secularizantes de la sociedad, especialmente los que se gestaron en la elite a contar del siglo XIX, posibilitaron una alianza estratégica informal entre quienes desde lo político rivalizaban con el catolicismo con los credos evangélicos y protestantes que había comenzado a hacerse sentir en la sociedad santiaguina. Surgieron entonces, con más fuerza después de 1909 y de la separación entre iglesia y estado en 1925, nuevas religiones que fueron visibilizándose mediante la producción de otros templos, distintos a los que habían poblado la ciudad unirreligiosa conventual.

Se sentaban las bases para la conformación de una sociedad y ciudad plurirreligiosa, que también acogió templos protestantes, sobre todo en los municipios de clase media alta y clase alta que habían recibido la mayor parte de los inmigrantes que practicaban la fe anglicana, luterana y ortodoxa. Cada credo participó en el proceso de segregación socioespacial que se venía dando desde los orígenes de la urbe, ya que atendieron a distintos públicos objetivos y por la ocurrencia de una competencia espacial por evangelizar a una población de matriz católica entre los diversos credos evangélicos, especialmente en la clase media, el “*botín más preciado*” y en los sectores más desposeídos, que tuvieron en los evangélicos metodista pentecostales una religión más afín a sus intereses y a sus capacidades de comprensión.

Por lo anterior, los sacerdotes católicos y sus iglesias perdieron la exclusividad del acompañamiento en las distintas etapas de la vida de los santiaguinos mediante los sacramentos y la práctica del culto, se concretaron otras formas de liderazgo que explican la profusión de templos cuando la masa crítica re - evangelizada lo permitía.

En la medida que transcurrió el siglo XX, las relaciones entre Estado y proletariado se hizo más conflictiva, abarcando mayores demandas, siendo el problema de la vivienda el que adquiriría más fuerza, a tal grado que la “*cuestión social*” del siglo XIX se transformó paulatinamente en el “*problema de la vivienda popular*” durante el siglo XX. En este ámbito de lucha política, las casas, además de encarnar una de las legítimas apetencias del proletariado, eran el espacio en donde muchas denominaciones evangélicas y grupos de acción católico practicaban sus cultos, de modo que además de “*casa de hombres*”, eran también “*casas para Dios*”, generándose un nuevo modelo de edificio religioso cuando no había capital disponible para la construcción de otras formas de edificación.

Al respecto dos consideraciones; en la medida que la ciudad se segregaba, el precio y cantidad de suelos disponibles para el ejercicio del culto varió, a tal grado que en algunos municipios poblados principalmente por la elite capitalina, se hizo prácticamente imposible absorber los costos de instalación de templos que atendieran a la población residente; los credos más importantes lograron aminorar el impacto, pero aquellos con menos capacidad de compra, fueron relegados a la periferia urbana, definiéndose un proceso de especialización religiosa en función de la distribución geográfica de los distintos grupos socioeconómicos.

En aquellos sectores o municipios de la ciudad en la cual se dio mayor mezcla social, la diversidad y cantidad de templos era mayor que en aquellos sectores en donde habitaba la elite o el proletariado urbano casi exclusivamente. Lo anterior influyó en la generación de a lo menos dos tipos de civilización parroquial, uno, esencialmente católico en los espacios ocupados por la elite y otro de talante más evangélico metodista pentecostal (y posteriormente pentecostal y neo pentecostal) en los municipios de menores ingresos, siendo la clase media la cuña entre ambas configuraciones.

En este sentido, las diferencias en la oferta religiosa entre y al interior de los municipios de Santiago, se explica en factores socioeconómicos de largo plazo, destacando la fragmentación o discontinuidad de los espacios religiosos consecuencia de la segregación socioespacial, del precio de los suelos y de la vinculación entre estatus – fe y clase que caracteriza a la capital de Chile desde prácticamente su fundación.

La profusión de religiones y templos en Santiago permite sostener que los valores e ideales asociados a los credos tuvieron y tienen gran relevancia en la cotidianidad de los santiaguinos; las prácticas religiosas siguen teniendo relevancia, toda vez que los templos han acompañado a los desplazamientos de la gente al interior de la urbe. Donde se ha construido ciudad, han aflorado templos de distintos tamaños, filiaciones y características, siendo estos parte importante del paisaje urbano en los distintos períodos abordados en el presente estudio.

Siguiendo con el análisis de los criterios locacionales, la distribución de los templos católicos evidencia la dualidad de posiciones en materia de si los templos, en tanto estructuras, se expresan como las restantes formas de poder o si más que el edificio lo que importa es la congregación que practica los ritos. Hasta el Concilio Vaticano II, los templos simbolizaban al pontificado, una de las tantas monarquías existentes en el mundo; posteriormente, los edificios eran el escenario del ejercicio público de la fe lo que condicionó su localización entre los más pobres. La existencia de distintos carismas permitió a este credo posicionarse en todos los estratos sociales, lo cual se complementó con las comunidades eclesiales de base, los colegios confesionales, conventos, monasterios, capillas y parroquias dependientes de templos principales. Precisamente fueron los colegios los que rompieron la civilización parroquial católica original al transformarse en espacios donde las familias podían practicar su fe prescindiendo de la asistencia a su iglesia local. Este hecho se vitalizó mediante la profusión de movimientos católicos, que aumentaron la posibilidad de practicar la fe en otros espacios distintos a la parroquia local, como por ejemplo, cerca de la fuente de empleo, o en otros barrios de mayor (y menor) estatus.

En otro orden de cosas, las decisiones locacionales que adoptan los distintos credos responden, en la mayoría de los casos a criterios racionales, no fue posible determinar argumentos puramente espirituales ni en el estudio de casos ni en las entrevistas llevadas a cabo con distintos actores sociales e institucionales. Los criterios para instalar templos cambian en relación directa con los requerimientos de los feligreses; por ejemplo, en una primera etapa, el mundo evangélico contaba con edificios instalados en medio de las calles de los barrios populares, con un bajo nivel de visibilización y sin mayor infraestructura asociada. Sin embargo, en la medida que las rentas de los prosélitos se han incrementado,

aparecen demandas por ocupar espacios más accesibles, en vías principales, con una arquitectura coherente con la mejora en el nivel de vida de las nuevas generaciones de evangélicos.

Algunos de los templos de las iglesias evangélicas tradicionales, especialmente los levantados por la iglesia metodista pentecostal durante la primera mitad del siglo XX fueron fagocitados por la expansión de la ciudad, toda vez que originalmente las congregaciones y/o liderazgos compraron terrenos para levantar iglesias en la periferia urbana, concretamente en las vías de acceso y salida de la ciudad. Alrededor de los templos se fueron produciendo ocupaciones legales e ilegales de terreno, instalaciones poblacionales de distinto tipo y magnitud que finalmente las integró a un paisaje urbano diverso; el resto de los credos evangélicos tradicionales se localizaron desde principios del siglo XX en la periferia urbana o en barrios obreros que rodeaban al casco histórico.

La distribución geográfica de dichos templos se relaciona con la población a la cual atendían; desde los inicios de las actividades proselitistas de estos grupos, pese a sus propios objetivos, tuvieron mayor efectividad en los estratos socioeconómicos más bajos, lo cual explica la localización actual de los edificios pertenecientes a este tipo de congregaciones. Una de las formas como estas religiones crecen es instalando misiones, esto es, especie de “*sucursales*” que se levantan en otros sectores de la ciudad, algunas de las cuales, al crecer, se transforman en una iglesia que, a su vez, podrá replicar ese modelo de crecimiento.

Otra causa que explica la localización de los templos evangélicos en la periferia urbana es su “*origen residencial*”; en los estratos socioeconómicos más bajos que fueron colonizados con mayor éxito por estos credos, se produjeron liderazgos (unos asociados a la fractalidad, otros a causa de la imposibilidad económica de sostener “*pastores profesionales*”, o con motivo de un compromiso individual y familiar más radical con los principios del movimiento) que alternaron el uso familiar de sus espacios residenciales con el empleo para el ejercicio de los ritos centrales de la religión. Por este motivo, es lógico que aparezcan templos que van superando el uso familiar de una residencia o en sus cercanías, como una forma de garantizar el acceso a la feligresía.

Un perjuicio a estas congregaciones, asociado a las políticas de erradicación y radicación implementadas en el país desde la década de 1970, es que algunas iglesias que funcionaban en residencias particulares al ser trasladadas, quedaban distanciadas de los miembros de la congregación, por lo cual o tuvieron que empezar a funcionar prácticamente desde cero y, en algunos casos, perdieron una infraestructura precedente sin posibilidad de reinstalarse en los nuevos espacios a los que eran destinados las familias erradicadas.

Por último, un anhelo de los grupos evangélicos ha sido el conseguir granjerías tributarias o afines que abaraten los costos de instalación y mantención de sus edificios eclesiásticos. En 2012 fue puesta a conocimiento público la circular 45 del Servicios de Impuestos Internos (SII) del Gobierno de Chile, que aclaraba algunos aspectos en materia de construcción y uso de espacios para usos religiosos, pero que no avanzaba a la consolidación de un régimen tributario que promueva y/o favorezca la instalación de templos para los distintos grupos evangélicos santiaguinos.

La localización de los credos protestantes (ortodoxos, anglicanos, luteranos) se relaciona con la suerte de los inmigrantes que profesaban estas religiones. En una primera instancia, los templos se localizaron en espacios acomodados para fines rituales, dadas las restricciones que tenían estos grupos para funcionar públicamente. Posteriormente, coincidiendo con la inserción de los migrantes en la clase media alta y en la elite, (fundamentalmente mediante relaciones comerciales y lazos matrimoniales), se fundaron templos en municipios poblados por las distintas nacionalidades, los que, en la mayoría de los credos protestantes, fueron acompañados por templos fundados en municipios donde desarrollaban obras de beneficencia, caracterizados por ser poblados por grupos socioeconómicos más bajos. La división de la iglesia luterana, produjo agrupaciones que diversificaron sus emplazamientos al interior de la ciudad.

Los mormones y testigos de Jehová destacan por patrones de emplazamiento transversales en la ciudad; los primero, compiten en cobertura con el catolicismo, y se hallan presentes en todos los grupos sociales, por ende, se localizan en todos los municipios. Los testigos de Jehová han logrado instalarse en diversos municipios a causa de su estrategia proselitista, la adecuación de su mensaje a los grupos sociales más postergados (clase baja, ancianos de todos los grupos socioeconómicos, por ejemplo). Los mormones, por su parte, han logrado

colonizar la ciudad en una magnitud importante, constituyendo una especie de medialuna periférica en los municipios del sector sur de Santiago, su visibilización ha sido dinámica y consistente, de manera que ya están presentes en la mayor parte de los municipios de la ciudad; aporta a su visibilización su capacidad monetaria para adquirir sitios eriazos en espacios ocupados por barrios, villas y poblaciones y el hecho de que sus templos presentan una arquitectura homogénea e inconfundible.

Por último, una breve reflexión acerca del mundo de la fractalidad pentecostal ya los movimientos neo pentecostales. Pese a no haber sido considerados estos movimientos en el desarrollo del análisis de su espacialidad en Santiago, debemos señalar que este tipo de congregaciones ha mostrado gran versatilidad en materia de levantamiento de templos. Los pentecostales, fieles a sus raíces, ocupan principalmente espacios residenciales en los barrios de los estratos socioeconómicos más bajos de la ciudad, a veces se organizan en agrupaciones, y en otras ocasiones mantienen su autonomía. En algunos casos comparten un edificio con la residencia de una familia y también puede ocurrir que la congregación compre una vivienda, un local comercial, un gimnasio u otra estructura, para transformarla en un lugar de culto. Su profusión y la variada gama de espacialidades que ocupan, derivan en que su presencia no sea tan visible como su cantidad lo ameritaría, pero, sostenemos que deberían comprenderse como una especie de “revival religioso” asociado al éxito que tuvieron los metodistas pentecostales en la colonización de las principales ciudades de Chile en la primera mitad del siglo XX.

Respecto a los neo pentecostales, su énfasis proselitista condiciona su localización en calles de grana fluencia de público; pero, la carencia de recursos financieros los ha empujado a localizarse en sectores empobrecidos del casco histórico de la ciudad, en los que han readecuado espacios para la práctica del culto. Estos grupos crecen a costa de iglesias evangélicas tradicionales, siendo su mayor efecto el desplazamiento que provocan en sus prosélitos desde distintos puntos de la ciudad.

Considerando la distribución geográfica de los templos en Santiago, proyectamos que en el futuro se incrementará la producción de un “*evangelismo a la chilena*”, que se sumará al “*catolicismo a la chilena*”, entendido como una fuerte adscripción o sentimiento de pertenencia, sin que ello implique asistir al templo o a los ritos, lo que reforzaría la

tendencia de la sociedad chilena a vivir una secularización alejada del modelo europeo y más parecida al caso estadounidense.

BIBLIOGRAFÍA

Artículo de Revistas

- Almandoz, A. (1993). Consideraciones conceptuales sobre el urbanismo. *Ciudad y Territorio. Estudios territoriales*, I (98), 625-636.
- Allerton, C. (2009). Introduction: Spiritual landscapes of Southeast Asia. *Anthropological Forum*, 19 (3), 235 – 251.
- Barnes, T. (2001). Retheorizing economic geography: from the quantitative revolutions, and future prospects. *Annals of the Association of American Geographers* (91), 546 - 565.
- Berger, P. (2005). Pluralismo Global y Religión. *Estudios Públicos* (98), 5 - 18.
- Berrios, F. (2009). Manuel Larraín y la conciencia eclesial latinoamericana. Visión y legado de un precursor. *Teología y Vida*, 50 (1 - 2), 13 - 40.
- Blancarte, R. (2008). Laicidad y laicismo en América latina. *Estudios Sociológicos*, XXVI (76), 139 - 164.
- Boltvinik, J. (2000). Métodos de medición de la pobreza. Una evaluación crítica (2da.parte). *Socialis. Revista Latinoamericana de Políticas Sociales* (2).
- Bothner, M. (1994). El soplo del Espíritu: perspectivas sobre el movimiento pentecostal en Chile. *Estudios Públicos* (55), 261 - 296.
- Bourdieu, P. (1984). Espace social et genèse des classes. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* (52 - 53), 3 - 17.
- Bourdieu, P. (1987). Habitus, code, codification. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* (64), 9 - 37.
- Capellà, H., & Lois, R. (2002). Geografía cultural: la gran desconocida. *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles* (34), 11 - 18.
- Castel, R. (1991). Los desafiados. Precariedad del trabajo y vulnerabilidad relacional. *Topía*, 28 - 35.

- Castel, R. (1995). De la exclusión como estado a la vulnerabilidad como proceso. *Archipiélago* (21), 27 - 36.
- Chinnici, J. (2012). The Cold War, the Council, and American Catholicism in a Global World. *U.S. Catholic Historian* , 30 (2), 1 - 24.
- Collard, E. (1952). Commentaire de la carte de la pratique dominicale en Belgique. *Lumen Vitae* (4), 644 - 652.
- Claval, P. (1999). Los fundamentos actuales de la geografía cultural. *Documents d'Anàlisi Geogràfica* (34), 25 - 40.
- Claval, P. (2002). El enfoque cultural y las concepciones geográficas del espacio. *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles* (34), 21 - 39.
- Conferencia Episcopal de Chile. (1970). Chile: Declaración episcopal sobre la situación actual del País. *Revista Mensaje* , XIX (186), 77 - 79.
- Corbo, V. (1988). Problemas, teoría del desarrollo y estrategias en América Latina. *Estudios Públicos* (32), 1 - 44.
- Daher, A. (1993). Santiago, segunda inflexión. *Estudios Públicos* (59), 394 - 413.
- Dando, W. (2009). A Review of The Geography of Religion: Faith, Place, and Space. *Professional geographer* , 61 (4), 567 - 568.
- De Mattos, C. (1999). Santiago de Chile, globalización y expansión metropolitana: lo que existía sigue existiendo. *EURE Revista Latinoamericana de Estudios Urbano Regionales* , XXV (76), 29 - 56.
- De Mattos, C. (2001). Movimientos de capital y expansión metropolitana en las economías emergentes latinoamericanas. *Revista de Estudios Regionales* (60), 15 - 43.
- De Mattos, C. (2002). Santiago de Chile de cara a la globalización: ¿otra ciudad? *Revista de Sociología e Política* (19), 31 - 54.
- De Ramón, A. (1974 - 1975). Santiago de Chile 1650 - 1700. *Historia* (12), 93 - 373.

- De Ramón, A. (1990). La población informal. Poblamiento de la periferia de Santiago de Chile. 1920 - 1970. *Revista latinoamericana de estudios urbano regionales. EURE* , XVI (50), 5 - 17.
- Delgado, M. (2004). De la ciudad concebida a la ciudad practicada. *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura* (62), 7-12.
- Dewsbury, J. D., & Cloke, P. (2009). Spiritual landscapes: existence, performance and immanence. *Social & Cultural Geography* , 10 (6), 695 - 711.
- Duncan, J., & Sharp, J. (1993). Confronting representations. *Society and Space* (11), 473 - 486.
- Eyzaguirre, J. (1961). La actitud religiosa de Bernardo O'Higgins. *Historia* (1), 7 - 46.
- Farkas, R., & Farkas, J. (2009). Religion in the life and landscape of Tibet. *Focus on Geography* , 52 (2), 30 - 37.
- Fediakova, E. (2004). Somos parte de esta sociedad. Evangélicos y política en el Chile post autoritario. *Política* (43), 253 - 284.
- Ferreccio, A. P. (1981). Notas sobre el II Concilio Provincial de Lima (1582 - 1583) Segunda Parte. *Teología* , 18 (37), 31 - 40.
- Flores, F. (2007). ¿De qué hablamos cuando hablamos de geografía cultural? Un balance historiográfico. *Interpretaciones. Revista de historiografía americana* (2), 4 - 21.
- Fontaine, A., & Bayer, H. (1991). Retrato del movimiento evangélico a la luz de las encuestas de opinión pública. *Estudios Públicos* (44), 1- 52.
- Gaete, A. (1986). Iglesia y ciudades evolucionan juntas. *Revista de Geografía Norte Grande* (13), 59 - 67.
- Gazmuri, C. (2004). Alberto Edwards y la fronda aristocrática. *Historia* , I (37), 61 - 95.
- Gesler, W., & Pierce, M. (2000). Hindu Varanasi. *Geographical Review* , 90 (2), 222 - 237.
- Gökariksel, B. (2009). Beyond the officially sacred: religion, secularism, and the body in the production of subjectivity. *Social & Cultural Geography* , 10 (6), 657-674.

- Grez, S. (2006). Una mirada al movimiento popular desde dos asonadas callejeras (Santiago, 1888-1905). *Revista de Estudios Históricos* , 3 (1).
- Grice, H. P. (1957). Meaning. *Philosophical Review* Número 66, páginas 377 – 388. (66), 377 - 388.
- Gross, P. (1991). Santiago de Chile (1925 - 1990): planificación urbana y modelos políticos. *Revista EURE* , XVII (52/53), 27-52.
- Harvey, D. (1992). Postmodern morality plays. *Antipode* , 24 (4), 300 - 326.
- Henn, A. (2008/09). Crossroads of Religions: Shrines, Mobility and Urban Space in Goa. *Internacional of Urban & Regional Research* , 32, 658 - 672.
- Hidalgo, R., Errázuriz, T., & Booth, R. (2005). Las viviendas de la beneficencia católica en Santiago. Instituciones constructoras y efectos urbanos (1890 - 1920). *Historia* , II (38), 327 - 366.
- Hidalgo, R., Arenas, F., Paulsen, A., Timofeew, T., & Henríquez, P. (2012). Localización de la infraestructura católica, dinámicas socioterritoriales y geografía de las religiones: el caso del Área Metropolitana de Santiago de Chile. *EURE Revista Latinoamericana de Estudios Urbano Regionales* , 38 (115), 47 - 72.
- Henn, A. (2008/09). Crossroads of Religions: Shrines, Mobility and Urban Space in Goa. *Internacional of Urban & Regional Research* , 32, 658 - 672.
- Ibarra, M., & Barrientos, M. (2011). La manzana de la Catedral en Santiago de Chile: expansión y contracción urbana, 1874 - 1913. *Historia* , I (44), 91 - 129.
- Iglesia Católica. (1983). *Código de Derecho Canónico promulgado por la autoridad de Juan Pablo II, Papa*. El Vaticano.
- Iglesia Católica chilena. (1901). *La Revista Católica Órgano del clero de las cuatro diócesis y de los dos vicariatos apostólicos de Chile*. (8).
- Iglesia Católica chilena. (1903). *La Revista Católica Órgano del clero de las cuatro diócesis y de los dos vicariatos apostólicos de Chile* (52).

- Iglesia Católica Chilena. (21 de Noviembre de 1903). *Revista Católica* (56) . Santiago: Imprenta San José.
- Iglesia Católica Chilena. (21 de Enero de 1905). *Revista Católica* (84) . Santiago: Imprenta San José.
- Iglesia Católica chilena. (1905). *La Revista Católica Órgano del clero de las cuatro diócesis y de los dos vicariatos apostólicos de Chile* (85).
- Iglesia Metodista Pentecostal. (1910). Informe de Inocencio Gómez. *Chile Evangélico* (24), 2.
- Ivakhiv, A. (2006). Toward a Geography of "Religion": Mapping the Distribution of an Ustable Signifier. *Annals of the Association of American Geographers* , 96 (1), 169 - 175.
- Jackson, P. (2000). Rematerialising social and cultural geography. *Social and Cultural Geography* (1), 9 - 14.
- Janoschka, M. (2002). El nuevo modelo de la ciudad latinoamericana: fragmentación y privatización. *EURE Revista latinoamericana de estudios urbano regionales* , 28 (85), 11 - 29.
- Kast, M. (1979). El uso del suelo de las ciudades. *AUCA (Arquitectura/Urbanismo/Construcción/Arte)* (37).
- Knott, K. (2005). Spatial Theory and Method for the Study of Religion. *Temenos* , 41 (2), 153 - 184.
- Kong, L. (2001). Mapping "New" Geographies of Religion: Politics and Poetics in Modernity . *Progress in Human Geography* , 25 (2), 211 - 33.
- Kramsch, O. (1999). El horizonte de la nueva geografía cultural. *Documents d' Anàlisi Geogràfica* (34), 53 - 68.
- Labbé, F., & Llénenes, M. (1986). Efectos distributivos derivados del proceso de erradicación de poblaciones en el gran Santiago. *Estudios Públicos* (24), 197 - 242.
- Ledrut, R. (1987). Société réelle et société imaginaire. *Cahiers Internationaux de Sociologie* (82), 41-52.

- Lefebvre, H. (1976). Espacio y política. *Historia, ciencia y sociedad* (128), 27 - 53.
- Lehman, C., & Hinzpeter, X. (1999). Mapa de religiosidad. ¿Cuán religiosos somos los chilenos? *Estudios Públicos* (73), 1 - 11.
- Lehmann, C. (2001). ¿Chile un país católico? . *Puntos de Referencia* (249), 2001.
- Lehman, C. (2002). ¿Cuán religiosos somos los chilenos? Mapa de la religiosidad en 31 países. *Estudios Públicos* (85), 21 - 40.
- Lizcano, E. (1995). Para una crítica de la sociología de la pobreza. *Archipiélago* (21), 37 - 51.
- Lowenthal, D. (1961). Geography, experience and imagination: towards a geographical epistemology. *Annals of the Association of American Geographers* , 51 (3).
- Luna García, A. (1999). ¿Qué hay de nuevo en la geografía cultural? *Documents d'Anàlisi Geogràfica* (34), 69 - 80.
- Mansilla, M. Á. (2007). El neopentecostalismo chileno. *Revista de Ciencias Sociales* (18), 87 - 102.
- MC Guirk, P., & O'Neill, P. (2012). Critical Geographies with the State: The Problem of Social Vulnerability and the Politics of Engaged Research. *Antipode* , 44 (4), 1374 - 1394.
- Meller, P. (1984). *Los Chicago boys y el modelo económico chileno: 1973-1983* (Vol. 43). (A. CIEPLAN, Ed.) Santiago: CIEPLAN.
- Miranda, C. (1997). Expansión urbana intercensal del Gran Santiago 1875 - 1992. *Estadística y Economía* (15), 77 - 104.
- Mouffe, C. (1995). Post-marxism: democracy and identity. *Environment and Planning D: Society and Space* (13), 259 - 265.
- Paulsen, A. (2002). El Proceso de Interacción en el Tiempo y en el Espacio. *En Boletín de Historia y Geografía* (16), 11 - 34.
- Paulsen, A. (2005). Propuesta de Análisis del Fenómeno Religioso desde una Perspectiva Espacio - Territorial. *Revista de Historia y Geografía* , 223 - 249.

- Perona, N. (2001). Desde la marginalidad a la exclusión social. Una revisión de los concepto. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* , 7 (2), 35 - 48.
- Philo, C. (1999). Más palabras más mundos: reflexiones en torno al <<giro cultural>> y a la geografía social. *Documentès Anàles Geographie* (34), 81 - 99.
- Proctor, J. (2006). Introduction: Theorizing and Studying Religion. *Annals of the Association of American Geographers* , 96 (1), 165 - 168.
- Raposo, A., & Valencia, M. (2004). Modernidad, Diseño Urbano y Utopía: Notas sobre el fundamento político de las acciones de Remodelación Urbana en Santiago. El caso de la CORMU 1966 - 1973 (Primera Parte). *Revista de Urbanismo* (9), 116 - 140.
- Rodriguez, A., & Winchester, L. (2001). Santiago de Chile. Metropolización, globalización, desigualdad. *EURE Revista latinoamericana de estudios urbano regionales* , 27 (80), 121 - 139.
- Rodríguez, J. (2008). Dinámica sociodemográfica metropolitana y segregación residencial: ¿qué aporta la CASEN 2006? *Revista de Geografía Norte Grande* (41), 81 - 102.
- Rodriguez, J. (2008). Movilidad cotidiana, desigualdad social y segregación residencial en cuatro metrópolis de América Latina. *EURE* (Santiago), Dic 2008, vol.34, no.103, p.49-71. ISSN 0250-7161. *EURE Revista latinoamericana de estudios urbano regionales* , 34 (103), 49 - 71.
- Rosas, J., & Pérez, E. (Diciembre de 2013). De la ciudad cerrada de los conventos a la ciudad abierta de los espacios públicos: Santiago 1710-1910. *Revista de Geografía Norte Grande* , 97 - 121.
- Sabatini, F. (2000). Reforma de los mercados de suelo urbano en Santiago, Chile: Efectos sobre los precios de la tierra y la segregación residencial . *Revista Latinoamericana de Estudios Urbano Regionales* , 26 (77), 49 - 80.
- Sabatini, F., & Brain, I. (2008). La segregación, los guetos y la integración social urbana: mitos y claves. *EURE Revista Latinoamericana de Estudios Urbano Regionales* , 34 (103), 5 - 29.
- Sadowsky, J. (1987). Capitalismo, ética y doctrina social católica clásica. *Estudios Públicos* (28), 49 - 61.

- Salinas, R., & Valenzuela, J. (2002). Las Liturgias del Poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609-1709) . *Historia* , 35, 514 - 517.
- Schatzki, T. (1991). Spatial ontology and explanation. *Annals of the Association of American Geographers* (81), 650 - 670.
- Silva, F. (1965). Notas sobre el pensamiento social católico a fines del siglo XIX. *Historia* (4), 237 - 262.
- Simmel, G. (1986). Las grandes ciudades y la vida del espíritu. *Cuadernos Políticos* (45), 5 - 10.
- Taillard, C. (1981). Diversité des définitions et differentiation des pratiques géographiques: Contribution au débat sur le culture. *L' Espace Géographique* , 10 (4), 263 - 269.
- Trivelli, P. (1981). Reflexiones en torno a la política nacional de desarrollo urbano. *Revista Latinoamericana de Estudios Urbano Regionales (EURE)* , VIII (22), 43 - 64.
- Tschannen, O. (1991). The secularization paradigm: a systematization. *Journal for the Scientific Study of Religion* , 33 (3), 230 - 252.
- Tuan, Y. F. (1995). Island Selves: Human Disconnectedness in a World of Indifference. *Geographical Review* , 85 (2), 229 - 239.
- Undurraga, V. (2008). Cuando las afrentas se lavaban con sangre: honor, masculinidad y duelos de espadas en el siglo XVIII chileno. *Historia* , 1, 165 - 188.
- Vaccaro, L. (2010). Historia de la iglesia en Chile :la iglesia en tiempos de la independencia. *Anuario de historia de la Iglesia en Chile* , 28, 282 - 283.
- Valenzuela, J. (2010). Devociones de inmigrantes: indígenas andinos y pluriethnicidad urbana en la conformación de cofradías coloniales (Santiago de Chile, siglo XVII). *Historia* , 43 (1), 203 - 244.
- Wagner, P. (2002). Cultura y geografía: un ensayo reflexivo. *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles (A.G.E)* (34), 41 - 50.
- Warf, B., & Vincent, P. (2007). Religious diversity across the globe: a geographic exploration. *Social & Cultural Geography* , 8 (4), 597-613.

Warf, B., & Winsberg, M. (2008). The geography of religious diversity in the United States. *Professional Geographer*, 60 (3), 413 - 424.

Westermeyer Hernández, F. (2010). La desamortización de los bienes de regulares en Chile: la primera discusión jurídica del derecho patrio sobre la naturaleza y alcance del dominio. *Revista Chilena De Historia Del Derecho*, 22 (II), 1103 - 1122.

White, L. (1943). Energy and the evolution of culture. *American Anthropologist*, 45 (3), 335 - 359.

Willems, E. (1965). Religiöser Pluralismus und Klassenstruktur in Brasilien und Chile. *Jahrbuch Rel. Soz.*, I, 189 - 211.

Cartografía

Facultad de Arquitectura, Diseño y Estudios Urbanos, Universidad de Chile; Dirección de Extensión de Servicios Externos (DESE), Observatorio de Ciudades UC. (2012). *Investigación para la caracterización y valoración de predios eriazos de Valparaíso y Santiago*. Santiago: Observatorio de Ciudades UC.

Martínez, R. (2007). *Santiago de Chile Los Planos de su Historia Siglos XVI a XX De Aldea a Metrópolis*. Santiago: Centro de Investigaciones Barros Arana.

Thayer Ojeda, T. Croquis de Santiago de 1600. *Archivo visual*. Biblioteca nacional de Chile, Santiago.

Ugarte, C. (2012). *Informe de Práctica Profesional*. Ministerio de Vivienda y urbanismo, Observatorio Habitacional.

Censos y Encuestas

Centro de Políticas Públicas. (2012). *Encuesta Nacional Bicentenario Universidad Católica - ADIMARK*. Pontificia Universidad Católica de Chile, Centro de Políticas Públicas. Santiago: Centro de Políticas Públicas.

Instituto Nacional de Estadísticas (INE). (2002). *XVII Censo de Población y VI de Vivienda*. Santiago: INE - Chile.

Instituto Nacional de Estadísticas (INE). (2012). *XVIII Censo de Población y VII de Vivienda*. Santiago: INE - Chile.

Ministerio de Desarrollo Social, Gobierno de Chile. (2009). *Encuesta de caracterización Socioeconómica Nacional*. Santiago: Ministerio de Desarrollo Social.

Comunicaciones y/o Ponencias, Memorias, Tesis, Informes

Asociación chilena de empresas de investigación de mercado (AIM). (2008). *Grupos socioeconómicos 2008*. Santiago.

Banco Central de Chile. (2011). *Síntesis estadística de Chile*. Santiago: Banco Central de Chile.

Banco Mundial. (2008). *Una nueva geografía económica. panorama general*. Banco Mundial. Washington: Banco Mundial.

CELAM. (2007). *Documento conclusivo de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*. CELAM. Bogotá: Publicaciones del CELAM.

Conferencia Episcopal de Chile. (2000). *Guía de la Iglesia en Chile 2000-2001*. Santiago: Conferencia Episcopal de Chile.

Conferencia Episcopal de Chile. (2008). *Glosario de términos religiosos y eclesiásticos. Documento para periodistas*. Conferencia Episcopal de Chile, Oficina de Comunicaciones y Prensa, Santiago.

Cornejo, A. (2005). *SINAE Sistema Nacional de Asignación con Equidad para Becas JUNAEB. Una nueva visión en la construcción de igualdad de oportunidades en la infancia*. Santiago: Junta Nacional de Auxilio Escolar y Becas. Dirección Nacional.

Equipo de Formación de la Zona Sur. (1980). *Algo nuevo esta naciendo...". Temas de formación para la comunidad de base*. Iglesia Católica de Chile, Vicaría de la Zona Sur, Santiago.

Hidalgo, R., Arenas, F., Henríquez, P., & Timofeew, T. (2008). *La Iglesia dibuja la ciudad: dinámicas socioterritoriales de las parroquias en la Región Metropolitana*. informe final de proyecto presentado a la Dirección de pastoral y cultura cristiana, Pontificia Universidad Católica de Chile, Vicerrectoría Adjunta de Investigación y Doctorado, Santiago.

Ministerio de Justicia. (2009). *Memoria*. Ministerio de Justicia. Santiago: Jurídica de Chile.

Ministerio de Vivienda y Urbanismo. (1986). *Política Nacional de Desarrollo Urbano*. Gobierno de Chile - MINVU. Santiago: MINVU.

MINVU. (1986). *Política Nacional de Desarrollo Urbano. CA*.

BIBLIOGRAFÍA

Paulsen, A. (01 de Agosto de 2009). *Geografía del cielo: Hacia una espacialidad de los mundos contenidos en nuestro mundo: Conductas territoriales asociadas a la emergencia de una religión mística en Valparaíso - Chile (1902- 1909)*. (M. U. Comisión Organizadora Encuentro EGAL, Editor) Recuperado el 30 de julio de 2012, de EGAL 2009.

Perona, N., & Rocchi, G. (Noviembre de 2000). Vulnerabilidad y Exclusión social. Una propuesta metodológica para el estudio de las condiciones de vida de los hogares. Concepción.

República de Chile, Ministerio del Interior. (1974). *Decreto Ley N°573*. Santiago: Diario Oficial.

República de Chile, Ministerio del Interior. (1976). *Ley 1289*. Ministerio del interior. Santiago: Diario oficial de la República de Chile, 14 de enero.

Rosas, J., & Pérez, E. (2012). Santiago de Chile, 1712 - 1841: from the closed city of churches and convents to the open city of buildings and public spaces. *15th International Planning History Society Conference*. Sao Paulo.

Salas, R. (1967). *Geografía de la Religión en la ciudad de Santiago*. Santiago: T.A.V.

Entrevistas²²³

Bentué, A. (26 de Abril de 2013). Teólogo católico, Instituto de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. (A. Paulsen, Entrevistador)

Bobadilla, M. (12 de Agosto de 2011). Pastor evangélico bautista, experto en trabajo misionero urbano. (A. Paulsen, Entrevistador)

Colombo, C. (10 de Octubre de 2013). Pastor Iglesia Metodista Pentecostal. (A. Paulsen, Entrevistador)

Covarrubias, M. (15 de Julio de 2013). Pastor Primera Iglesia Metodista de Santiago. (A. Paulsen, Entrevistador)

Gallardo, H. (19 de Noviembre de 2013). Vicario General Pastoral del Arzobispado de Santiago. (A. Paulsen, Entrevistador)

Orellana, L. (11 de Julio de 2013). Miembro de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile. (A. Paulsen, Entrevistador)

Pereira, O. (28 de Diciembre de 2011). Pastor y teólogo evangélico bautista, académico del Seminario Teológico Bautista de Santiago. (A. Paulsen, Entrevistador)

Quinteros, C. (7 de Agosto de 2013). Pastor Iglesia Evangélica Bautista "Reino de Dios", corriente carismática. (A. Paulsen, Entrevistador)

Sánchez, M. (17 de Julio de 2013). Historiador del catolicismo en Chile. (A. Paulsen, Entrevistador)

Silva, L. E. (7 de Noviembre de 2013). Clérigo Diocesano del Arzobispado de Santiago. (A. Paulsen, Entrevistador)

²²³ Como se ha señalado anteriormente, se citan aquellas entrevistas que resultaron más significativas. Esto es, que aportaron información más novedosa, fundada y consistente. No se consignan otras entrevistas que reforzaba lo que se ya se había planteado previamente.

BIBLIOGRAFÍA

Soto, E. (15 de Noviembre de 2011). Pastor Iglesia Evangélica Pentecostal Reformada de Chile. (A. Paulsen, Entrevistador)

Torres, S. (26 de Julio de 2013). Misionero y teólogo católico, académico del Instituto de Ciencias Religiosas de la Universidad Católica Silva Henríquez. (A. Paulsen, Entrevistador)

Vidal, R. (14 de Marzo de 2012). Arquitecto, académico de la Facultad de Arquitectura de la Universidad de Santiago de Chile, evangélico pentecostal practicante. (A. Paulsen, Entrevistador)

Yrarrázabal, D. (9 de Julio de 2013). Clérigo diocesano y teólogo católico. (A. Paulsen, Entrevistador)

Libros

- Ahumada, J. (1958). *En vez de la miseria*. Santiago: Editorial del Pacífico.
- Alemparte, J. (1966). *El Cabildo de Chile Colonial (Orígenes municipales de las repúblicas hispanoamericanas)*. Santiago: Editorial Andrés Bello.
- Alexander, J. (1995) *Fin de siècle, social theory*. Londres: Verso.
- Álvarez, C. (1995). Panorama histórico de los pentecostalismos latinoamericanos y caribeños. En B. (. Gutiérrez, *En la fuerza del Espíritu. Los pentecostales en América Latina: un desafío a las iglesias históricas*. México D.F.: AIPRAL.
- Amunátegui, M. L. (1882). *El terremoto del 13 de mayo de 1647*. Santiago: Rafael Jover.
- Aranda, X. (1981). *Empleo, migración rural y estructura productiva agrícola* (Vol. 1). Santiago: FLACSO.
- Araneda, F. (1972). *Crónicas del Barrio Yungay*. Santiago: Ediciones Fontecilla.
- Araneda, F. (1986). *Historia de la Iglesia en Chile*. Santiago: Ediciones Paulinas.
- Arendt, H. (1970). *Walter Benjamin: 1892 – 1940. Introduction a Benjamin, Illuminations*. París: Gallimard.
- Arriagada, C., & Simioni, D. (2001). *Dinámica de valorización del suelo en el área metropolitana del Gran Santiago y desafíos del financiamiento urbano*. Santiago: Publicación de las Naciones Unidas.
- Aubert, R. (1977). El medio siglo que preparó el Vaticano II. En R. Aubert, *Nueva historia de la Iglesia* (Vol. 5). Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Augé, M (1993). *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa S.A.
- Augé, M. (1998). *Dios como objeto. Símbolos, cuerpos, materias, palabras*. Barcelona: Gedisa S.A.
- Bailly, A. (1978). *La organización urbana. Teorías y modelos*. Madrid: Instituto de Estudios de Administración Local.

- Bailly, A., & Huriot, J.-M. (1999). *Villes et croissance. Théories, modèles, perspectives*. París: Anthopos.
- Baño, R. (. (2003). *La Unidad Popular treinta años después* . Santiago: LOM Ediciones.
- Barrios, M. (1987). *La Iglesia en Chile*. Santiago: Universitaria.
- Barrios, M. (1995). *La espiritualidad chilena en tiempos de Santa Teresa de los Andes 1860 - 1930*. Santiago: Talleres gráficos Pía Sociedad de San Pablo.
- Barros Arana, D. (2001). *Historia General de Chile* (Vol. VII). Santiago: Editorial Universitaria.
- Barthes, R. (1990). Semiología y urbanismo. En R. Barthes, *La aventura semiológica*. Barcelona: Paidós.
- Baudelaire, C. (2000). *El Spleen de París*. México D.F: Fonde de Cultura Económica.
- Baudelaire, C. (2011). *Los paraísos artificiales*. Madrid: Alianza Editorial.
- Baudrillard, J. (1973). *La génesis ideológica de las necesidades*. Barcelona: Anagrama.
- Baudrillard, J. (1997). *El sistema de los objetos*. México D.F: Siglo XXI editores.
- Beck, U. (2000). *Un nuevo mundo feliz: la precariedad del trabajo en la era de la globalización*. Barcelona: Paidós.
- Benko, G. (., & Lipietz, A. (1994). *Las regiones que ganan : distritos y redes : los nuevos paradigmas de la geografía económica*. Valencia: Alfons el Magnanim.
- Benko, G. (1991). *Géographie des technopóles*. París: Masson.
- Berdoulay, V. (2000). Le milieu, entre description et récit: De quelques difficultés d'une approche de la complexité. En V. Berdoulay, & O. (. Souberyan, *Milieu, colonisation el développement durable* (págs. 25 - 37). París: L'Harmattan.
- Berger, P. (1971). *El dosel sagrado: para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós.

- Berger, P. (1975). *Rumor de ángeles : la sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural*. Barcelona: Herder.
- Berger, P., & Luckmann, T. (1968). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bergman, S., Scott, P., Jansdotter-Samuelsson, M., & Bedford-Strohm, H. (2009). *Nature, Space and Sacred*. Surrey: MPG Books Group.
- Bergson, H. (1986). *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona: Península.
- Bergson, H. (1996). *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Madrid: Tecnos.
- Berman, M. (1989). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. la experiencia de la modernidad*. México D.F: Siglo XXI.
- Berman, M. (1993). *El debate modernidad - postmodernidad*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto.
- Besse, J. -M. (2010). *La sombra de las cosas. Sobre paisaje y geografía*. Madrid: Biblioteca Nueva, S.L.
- Bethell, L. (1990). *Historia de América Latina* (Vol. V.1. América Latina colonial: La América precolombina y la conquista). Barcelona: Editorial Crítica.
- Bethell, L. (1990). *Historia de América Latina* (Vols. V.2 América Latina Colonial : Europa y América en los siglos XVI, XVII, XVIII). Barcelona: Editorial Crítica.
- Bloch - Hoell, N. (1964). *The Pentecostal Movement*. Londres: Allen & Unwin.
- Boff, L. (1980). *ECLESIOGENESIS: Las comunidades de Base reinventan la Iglesia*. Santander: Editorial Sal Terrae.
- Boisier, S. (1998). *El Desarrollo territorial a partir de la construcción del capital sinérgico*. Santiago: ILPES.
- Borges, J. L. (2003). *El Hacedor*. Madrid: Alianza Editorial.
- Borja, J. (1991). *La ciudad conquistada*. Madrid: Claves.

- Borja, J., & Castells, M. (1997). *Local y global: la gestión de las ciudades en la era de la información*. Madrid: Taurus.
- Borja, J., Dourthe, G., & Peugeot, V. (2001). *La ciudadanía europea*. Barcelona: Península.
- Bourdieu, P. (1988). *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas, sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (1998). *Capital Cultural, Escuela y Espacio Social*. México D.F: Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, P. (1998). *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
- Bourdieu, P. (2005). *Capital cultural, escuela y espacio social*. Madrid: Siglo XXI Editores S.A.
- Braudel, F. (1997). *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II* (Vol. 1). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Brenner, N. &. (2002). *Spaces of Neoliberalism: Urban Restructuring in North America and Western Europe*. London : Blackwell.
- Brenner, N. (2004). *New state spaces*. Oxford: Oxford University Press.
- Brito, A. (1995). Del rancho al conventillo. Transformaciones en la identidad popular femenina. Santiago de Chile, 1859 - 1920. En L. Godoy, *Disciplina y desacato: construcción de identidad en Chile, siglos XIX y XX* (págs. 27 - 69). Santiago: Ediciones SUR - CEDEM.
- Brunhes, J. (1948). *Geografía humana*. Madrid: Juventud.
- Brünner, K. (1932). *Santiago de Chile: su estado actual y futura transformación*. Santiago: Imprenta La Tracción.
- Bunge, W. (1982). Geografía teórica. Una metodología geográfica. En J. Gómez, J. Muñoz, & N. Ortega, *El pensamiento geográfico* (págs. 402 - 411). Madrid: Alianza Editorial.
- Burton, I. (1982). La revolución cuantitativa y la geografía teórica. En J. Gómez, J. Muñoz, & N. Ortega, *El pensamiento geográfico* (págs. 412 - 420). Madrid: Alianza Editorial.

- Buzai, G. (2003). *Mapas sociales urbanos*. Buenos Aires: Lugar Editorial S.A.
- Byrne, D. (1997). Chaotic places or complex places? Cities in a postindustrial era. En S. Westwood, & J. (. William, *Imagining Cities; Scripts, Sings, Memory*. London: Routledge.
- Cabral, L. (2002). *Latinoamérica: países abiertos, ciudades cerradas*. Guadalajara: UNESCO/Universidad de Guadalajara.
- Cáceres, G., & Sabatini, F. (2004). Los Barrios cerrados y la ruptura del patrón tradicional de segregación en las ciudades latinoamericanas: el caso de Santiago de Chile . En G. Cáceres, & F. (. Sabatini, *Barrios Cerrados en Santiago de Chile: entre la exclusión y la integración residencial* (págs. 9 - 43). Santiago: Instituto de Geografía de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Colección GeoLibros.
- Capel, H. (1975). *Capitalismo y morfología urbana en España*. . Barcelona: Los Libros de la frontera.
- Capel, H. (1981). *Filosofía y ciencia en la Geografía contemporánea. Una introducción a la Geografía*. Barcelona: Barcanova, S.A.
- Capel, H. (1981). *Filosofía y ciencia en la Geografía contemporánea. Una introducción a la Geografía*. Barcelona, España: Editorial Barcanova S.A.
- Capel, H. (2002). *La Morfología de las ciudades. I. Sociedad, cultura y paisaje urbano* (Vol. 1). Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Capel, H. (2005). *La morfología de las ciudades. II. Aedes facere: técnica, cultura y clase social en la construcción de edificios* (Vol. 2). Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Capel, H., & Hidalgo, R. (2006). *Construyendo la ciudad del siglo XXI. retos y perspectivas urbanas en España y Chile*. Santiago: Instituto de Geografía Pontificia Universidad Católica de Chile. Serie Geolibros.
- Carreras, C., & García Ballesteros, A. (2006). La Geografía urbana. En T. d. Humana, *Hiernaux, Daniel; Lindón, Alicia (Drs.)* (págs. 84 - 94). México D.F.: Anthropos.

- Carrette, J. (2000). *Foucault and Religion: Spiritual Corporality and Political Spirituality*. London: Routledge.
- Castel, R. (1997). *La metamorfosis de la cuestión social*. Buenos Aires: Paidós.
- Castillo, M. J. (2011). Nuevos Altares a María. En R. Moreno, & M. León, *Historia de la Iglesia en Chile* (Vol. 3, págs. 539 - 577). Santiago: Editorial Universitaria.
- Champion, F. (1997). Lo religioso flotante, eclecticismo y sincretismos. In J. Delumeau, *El hecho religioso (una enciclopedia de las religiones hoy)* (pp. 535 - 557). México D.F., México: Siglo XXI Editores S.A.
- Claval, P. (1987). *Geografía humana y económica contemporánea*. Madrid: Akal.
- Claval, P. (1999). *La geografía cultural*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Comblin, J., & Calvo, F. J. (1972). *Teología de la ciudad*. Estella: Editorial Verbo Divino.
- Concha i Toro, M. (1862). *Chile durante los años de 1824 a 1828*. Santiago: Imprenta Nacional.
- Conferencia Episcopal Española. (2004). *Concilio Ecuménico Vaticano II. Constituciones, Decretos y Declaraciones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Corbin, A. (2008). *Historia del Cristianismo: para entender mejor nuestra época*. Barcelona: Ariel.
- Cosgrove, D. (1988). *The iconography of landscape: essays on the symbolic representation, design and of past environments*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cosgrove, D. (1998). *Social formation and symbolic landscape*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Cox, H. (1985). *La religión en la ciudad secular. hacia una teología posmoderna*. Santander: Sal Terrae.
- Crampton, J., & Elden, S. (. (2007). *Space, knowledge and power. Foucault and geography*. London: Ashgate Publishing Limited.
- Crang, M. (1998). *Cultural Geography*. Londres: Routledge.

- De Mattos, C., Hiernaux, D., & Restrepo, D. (. (1998). *Globalización y territorio: impactos y perspectivas*. Santiago: Fondo de Cultura Económica - Instituto de Estudios Urbanos Pontificia Universidad Católica de Chile.
- De Mattos, C. (2004). Santiago de Chile: Metamorfosis bajo un nuevo impulso de modernización capitalista. En C. De Mattos, M. E. Ducci, A. Rodríguez, & G. Yañez, *Santiago en la globalización: ¿una nueva ciudad?* (págs. 17 - 47). Santiago: Ediciones SUR.
- De Mattos, C., Ducci, M. E., Rodríguez, A., & Yañez, G. (2004). *Santiago en la globalización: ¿una nueva ciudad?* Santiago: Ediciones SUR.
- De Mattos, C. (2008). Globalización, negocios inmobiliarios y mercantilización del desarrollo urbano. En P. C. Pereira, & R. Hidalgo, *Producción inmobiliaria y reestructuración metropolitana en América Latina*. Santiago: Instituto de Geografía Pontificia Universidad Católica de Chile Serie GEOlibros.
- De Ramón, A. (1992). *Santiago de Chile: una historia de una sociedad urbana*. Madrid: Mapfre.
- De Ramón, A. (2000). *Santiago de Chile*. Santiago: Sudamericana.
- De Ramón, A., & Gross, P. (. (1981). *Santiago de Chile: características histórico - ambientales: 1891 - 1924*. Londres: University of London.
- De Ramón, A., & Gross, P. (. (1985). *Santiago de Chile: características histórico - ambientales: 1891 - 1924*. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile.
- De Solano, F. (1990). *Ciudades hispanoamericanas y pueblos de indios* (Vol. 1). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Deffontaines, P. (1950). *Géographie et religions*. París: Gallimard.
- Deffontaines, P. (1984). *Géographie et religions*. París: Gallimard.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2004). *El Anti Edipo: capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- Delgado, O. (2003). *Debates sobre el espacio en la geografía contemporánea*. Bogotá: Universidad nacional de Colombia. Red de Estudios de Espacio y Territorio (RET).

- Deleuze, G., & Guattari, F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre - Textos.
- Delumeau, J. (1997). *El hecho religioso : una enciclopedia de las religiones hoy*. México D.F: Siglo Veintiuno.
- Delumeau, J. (2005). *Historia del paraíso. Mil años de felicidad* (Vol. II). Madrid: Taurus.
- Devés, E., & Díaz, C. (1987). *El Pensamiento socialista en Chile: antología 1893-1933*. Santiago: América Latina Libros.
- Dobbelaere, K. (1994). *Secularización, un concepto multi-dimensional*. México D.F: Universidad Iberoamericana A.C.
- Dogan, M., & Pahre, R. (1993). *Las nuevas ciencias sociales. La marginalidad creadora*. México D.F.: Grijalbo.
- Dretske, F. (1988). *Explaining Behavior: Reasons in a World of Causes*. Cambridge: MIT Press. A Bradford Books.
- Durkheim, E. (1980). *Las reglas del método sociológico*. México D.F.: Ediciones Quinto Sol.
- Durkheim, E. (2008). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza Editorial S.A.
- Dussillant, J. (2011). *Las Reinas del Estado. Consumo, grandes tiendas y mujeres en la modernización del comercio de Santiago (1889 - 1930)*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile
- Dussel, E. (1973). *América Latina: dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos desde la proposición de un pensar latinoamericano*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.
- Dussel, E. (1992). *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492 - 1992)*. Madrid: Mundo Negro - Esquila Misional.
- Duvignaud, J. (. (1976). *Les imaginaires*. París: Union Générale d'Éditions.
- Eberhardt, E. (1916). *Historia de Santiago de Chile* (Vol. 1). Santiago: Zig Zag.
- Eco, U. (1988). *De los espejos y otros ensayos*. Barcelona: Lumen.

- Eco, U. (1989). *El péndulo de Foucault*. Buenos Aires: Lumen.
- Eco, U. (1999). *Arte y Belleza en la estética medieval*. Barcelona: Lumen.
- Edwards Vives, A., & Frei Montalva, E. (1949). *Historia de los partidos políticos chilenos*. Santiago: Editorial del Pacífico.
- Eliade, M. (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós.
- Eliade, M. (1999). *Mito y realidad*. Barcelona: Editorial Kairós S.A.
- Eliade, M. (2007). *Tratado de historia de las religiones*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Elias, N. (2000). *The civilizing process*. Londres: Blackwell Publishers.
- Emerson, R. W. (1943). *Hombres representativos*. México D.F: Editorial Losada S.A.
- Engels, F. (1974). *La guerra de los campesinos en Alemania*. La Habana: Ediciones Políticas, Editorial de Ciencias Sociales.
- Escriche, J. (1993). *Diccionario razonado de legislación civil y jurisprudencia* (Vol. IV). México D.F: UNAM.
- Espinoza, V. (1988). *Para una historia de los pobres de la ciudad*. Santiago: Ediciones Sur.
- Estabanez, J., Méndez, R., & Puyol, R. (1995). *Geografía Humana*. Madrid: Cátedra.
- Eyzaguirre, J. (1983). *Fisonomía histórica de Chile*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Febvre, L. (1955). *La tierra y la evolución humana*. México D.F: UTEHA.
- Feliú Cruz, G. (1970). *Santiago a comienzos del siglo XIX: crónicas de los viajeros*. Santiago: Andrés Bello.
- Fernández, F. (2006). Geografía cultural. En D. Hiernaux, & A. (. Lindón, *Tratado de Geografía Humana* (págs. 220 - 253). México D.F.: Anthropos.
- Foucault, M. (1977). *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1994). *Dits et écrits* (Vol. 4). París: Gallimard.

- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977 - 1978)*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Fraga Iribarne, M. (1962). El bien común nacional y supranacional. En M. Fraga Iribarne, *De la Rerum Novarum a la Mater el Magistra* (págs. 121 - 189). Madrid: Centro de Estudios Sociales de la Cruz del Valle de los Caídos.
- Freitag, B. (2006). *teorias da cidade*. Sao Paulo: Papirus Editora.
- Fujita, Masahida, Krugman, P., & Venables, A. (2000). *Economía espacial: las ciudades, las regiones y el comercio internacional*. Barcelona: Ariel.
- Fulcanelli. (1979). *El misterio de las catedrales*. Barcelona: Plaza & Janes.
- Fumagalli, V. (1992). *Cuando el cielo se oscurece: la vida en la Edad Media*. Madrid: Nerea.
- Galilea, C. (1987). *Lugares de culto religioso en Santiago. Distribución, población y perspectivas*. Santiago, Chile: CISOC - Belarmino.
- Gamonal, G. (1987). *Jorge Alessandri el hombre el político*. Santiago: Holanda Comunicaciones S.A.
- Garcés, M. (2002). *Tomando su sitio. El movimiento de pobladores de Santiago*. Santiago: LOM.
- García Canclini, N. (2001). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós.
- García Canclini, N. (2002). *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*. Buenos Aires: Paidós.
- García Gutiérrez, J. (1941). *Apuntes para la historia del origen y desenvolvimiento del Regio Patronato indiano*. México D.F: JUS.
- García, E. (2011). Educación Católica. En R. Moreno, & M. León, *Historia de la Iglesia en Chile* (Vol. 3, págs. 145 - 230). Santiago: Editorial Universitaria.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa S.A.
- Geisse, G. (1983). *Economía y política de la concentración urbana en Chile*. México D.F: El Colegio de México - PISPAL.

- George, P. (1975). *Geografía Urbana*. Barcelona: Ariel.
- Gerard, H. (2005). *O cosmos de Humboldt*. Río de Janeiro: Objetiva.
- Giddens, A. (1997). *Política, sociología y teoría social*. Barcelona: Paidós.
- Gisbert, T. (1999). *El paraíso de los pájaros parlantes: la imagen del otro en la cultura andina*. La Paz: Plural Editores.
- Gisbert, T. (2001). *El paraíso de los pájaros parlantes. La imagen del otro en la cultura andina*. La Paz: Plural Editores.
- Glacken, C. (1996). *Huellas en la playa de Rodas. Naturaleza y cultura en el pensamiento occidental desde la Antigüedad hasta finales del siglo XVIII*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Góngora, M. (1971). *Estratificación social urbana en Chile: siglos XVI, XVII y primera mitad del XVIII*. Wisconsin: University of Wisconsin - Milwaukee. Center for Latinamerican Studies.
- Góngora, M. (1998). *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX*. Santiago: Editorial Universitaria.
- González - Carvajal, L. (1991). *Ideas y creencias del hombre actual*. Bilbao, España: Sal Terrae.
- Gourou, P. (1936). *Les paysans du delta tonkinois. Etude de géographie humaine*. París: Éditions d'Art et d'Histoire.
- Gourou, P. (1966). *Asia*. Barcelona: Labor.
- Graef, H. (1970). *Historia de la Mística*. Barcelona: Herder.
- Gregory, D. (1984). *Ideología, ciencia y geografía humana*. Barcelona: Oikos - Tau.
- Grez, S. (1998). *De la "regeneración del pueblo" a la huelga general. Génesis y evolución histórica del movimiento popular en Chile (1810-1890)*. Santiago: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos - Red Internacional del Libro.
- Gruzinski, S. (1991). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI - XVIII*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

- Guamán Poma de Ayala, F. (1993). *Nueva coronica y buen gobierno* (Vol. I). México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Guarda, G. (1978). *Historia urbana del Reino de Chile*. Santiago: Editorial Andrés Bello.
- Guattari, F. (1996). *Caosmosis*. Buenos Aires: Manantial.
- Guerra, M. (2011). *Las Sectas*. Valencia: EDICEP.
- Habermas, J., Butler, J., & West, C. (2011). *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Trotta.
- Haggett, P. (1994). *Geografía Una síntesis moderna*. Barcelona: Ediciones Omega S.A.
- Hanisch, W. (1974). *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*. Buenos Aires: Francisco de Aguirre S.A.
- Hanke, L. (1985). *La Humanidad es Una. Estudio acerca de la querella que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Hanson, S., & Pratt, G. (1995). *Gender, work and space*. Nueva York: Routledge.
- Harvey, D. (1978). Trabajo, capital y lucha de clases en torno al medio construido en las sociedades capitalistas avanzadas. En D. Harvey, *Geografía radical anglosajona*. Barcelona: Bellaterra: UAB Departamento de Geografía.
- Harvey, D. (1979). *Urbanismo y desigualdad social*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Harvey, D. (1983). *Teoría, leyes y modelos en geografía*. Madrid: Alianza Editorial S.A.
- Harvey, D. (1998). *La condición postmoderna*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Harvey, D. (2007). *Espacios de capital: hacia una geografía crítica*. Madrid: Akal.
- Harvey, D. (2008). *París, capital de la modernidad*. Madrid: Akal.
- Harvey, D. (2012). *El enigma del capital y la crisis del capitalismo*. Madrid: Akal.

- Hegel, G. W. (1969). *Fenomenología del espíritu*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2005). *Ser y tiempo*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Hervieu - Léger, D. (2004). *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México D.F: Ediciones del Helénico.
- Hervieu - Léger, D. (2005). *La religión, hilo de la memoria*. Barcelona: Herder.
- Hidalgo, R. (2005). *La vivienda social en Chile y la construcción del espacio urbano en el Santiago del siglo XX*. Santiago: DIBAM.
- Hidalgo, R., & Borsdorf, A. (2005). Barrios cerrados y fragmentación urbana en América Latina: Estudio de las transformaciones socioespaciales en Santiago. En R. Hidalgo, R. Trumper, & A. (. Borsdorf, *Transformaciones urbanas y procesos territoriales. lecturas del nuevo dibujo de la ciudad latinoamericana* (págs. 105 - 122). Santiago: Instituto de Geografía Pontificia Universidad Católica de Chile Serie GEOlibros.
- Hidalgo, R., Borsdorf, A., & Zunino, H. (2008). Las dos caras de la expansión residencial en la periferia metropolitana de Santiago de Chile: precariópolis estatal y privatópolis metropolitana. En P. C. Pereira, & R. (. Hidalgo, *Producción inmobiliaria y reestructuración metropolitana en América Latina* (págs. 167 - 197). Santiago: Instituto de Geografía Pontificia Universidad Católica de Chile Serie GeoLibros.
- Hidalgo, R., De Mattos, C., & Arenas, F. (2009). *Chile: del país urbano al país metropolitano* (Serie GEOlibros N° 12 COLECCIÓN EURE- Libros ed.). Santiago, Chile: Instituto de Geografía de la Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Hirsch, E., & O'Hanlon, M. (1995). *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*. Oxford: Clarendon Press.
- Hoggart, R. (1958). *The uses of literacy*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Holt Jensen, A. (1992). *Geografía. Historia y conceptos*. Barcelona: Ediciones Vicens - Vives, S.A.

BIBLIOGRAFÍA

- Hoover, W. (1932). *Historia del Avivamiento Pentecostal en Chile*. Valparaíso: Imprenta Excelsior.
- Hoover, W., & Gómez, M. (2002). *El Movimiento pentecostal en Chile del Siglo XX*. Santiago: Eben - Ezer.
- Hobsbawm, E. (2007). *Historia del siglo XX*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Hollis, E. (2012). *La vida secreta de los edificios*. Madrid: Siruela.
- Hourtart, F. (1974). *Chiesa e società in evoluzione*. Bologna: Dehoniane
- Huerta, M. A. (1991). *Catolicismo social en Chile Pensamiento y praxis de los movimientos apostólicos*. Santiago: Ediciones Paulinas.
- Hurtado, A. (1941). *¿Es Chile un país Católico?* Santiago: Splendor.
- Hurtado, C. (1966). *Concentración de población y desarrollo económico: el caso chileno*. Santiago: Instituto de Economía de la Universidad de Chile.
- Huizinga, J. (1978) *El otoño de la Edad Media*. Madrid: Alianza Editorial.
- Instituto Geográfico Militar. (1985). *Geografía de Chile* (Vol. 10). Santiago: Instituto Geográfico Militar.
- Instituto Geográfico Militar. (1986). *Geografía de Chile* (Vol. 27). Santiago: Instituto Geográfico Militar.
- Insunza, C. (2011). La Cuestión Social y la Encíclica Rerum Novarum. En R. Moreno, & M. León, *Historia de la Iglesia en Chile* (Vol. 3, págs. 305 - 365). Santiago: Editorial Universitaria.
- Iribarren, J., & Gutiérrez García, J. L. (1976). *Ocho grandes mensajes*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Jackson, P. (1989). *Maps of meaning*. Londres: Unwin Hyman.
- James, W. (2005). *Investigaciones Psíquicas*. Jaén: Ediciones del Lunar.

- James, W. (2006). *Las variedades de la experiencia religiosa*. México D.F: Quarzo.
- James, W. (2009). *La voluntad de creer*. Barcelona: Marbot Ediciones.
- James, W. (2009). *Un universo pluralista. Filosofía de la experiencia*. Buenos Aires: Editorial Cáctus.
- Jameson, F. (1991). *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press.
- Jara, Á. (1984). *Guerra y sociedad en Chile y otros temas afines*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Jay, M. (2007). *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX*. Madrid: AKAL.
- Johnson, S. (2001). *Sistemas emergentes. O que tienen en común Hormigas, Neuronas, Ciudades y Software*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Johnston, R. (1991). *A Question of Place*. Oxford: Basil Blackwell.
- Jäger, J., & Sabatini, F. (2005). Alicia o el mundo detrás del espejo: Conceptos para el análisis de la expansión capitalista y la contestación social. En R. Hidalgo, R. Trumper, & A. Borsdorf, *Transformaciones urbanas y procesos territoriales. Lecturas del nuevo dibujo de la ciudad latinoamericana* (págs. 19 - 44). Santiago: Instituto de Geografía de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Serie GeoLibros.
- Kambartel, F. (1972). *Experiencia y estructura*. Buenos Aires: Sur.
- Kantorowicz, E. (1985). *Los dos cuerpos del rey: un estudio de teología política medieval*. Madrid: Alianza Editorial.
- Kaufmann, V. (2001). La mobilité comme capital. En M. Bassand, V. Kaufmann, & D. Joyce, *Enjeux de la sociologie urbaine*. Lausanne: Presses Polytechniques et Universitaires Romandes.
- Kepel, G. (2005). *La revancha de Dios*. Madrid, España: Alianza Editorial.

- Kessler, J., & Nelson, W. (1980). Panamá 1916 y su impacto sobre el protestantismo latinoamericano. En C. L. (CLAI), *Oaxtepec 1978: Unidad y Misión en América Latina* (págs. 11 - 47). San José.
- Knott, K. (2005). *The Location of Religion: A Spatial Analysis*. London: Equinox Publishing Ltd.
- Kogan, J. (1986). *Filosofía de la imaginación. Función de la imaginación en el arte, la religión y la filosofía*. Buenos Aires: Paidós.
- Krebs, R. (2002). *La Iglesia de América Latina en el siglo XIX*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Krugman, P. (1997). *La organización espontánea de la economía*. Barcelona: Antoni Bosch.
- Kuhn, T. (2006). *La estructura de las revoluciones científicas*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Kusch, R. (1975). *América profunda*. Buenos Aires: Bonum.
- Kusch, R. (1976). *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: Editorial García Cambeiro.
- Labarca Feliú, A. (1893). *Guía de Santiago y General de toda la República para 1882 - 1884*. Santiago: Litografía Hipólito Cadot.
- Lagos, H. (1987). *Sectas religiosas en Chile: ¿fe o ideología?* Santiago: Ediciones Literatura Americana Reunida.
- Lagos, H., & Chacón, A. (1987). *Los evangélicos en Chile: una lectura sociológica*. Santiago: Ediciones Literatura Americana Reunida.
- Lalive d'Epinay, C. (2009). *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*. Concepción: CEEP EDICIONES.
- Landes, D. (1999). *La riqueza y la pobreza de las naciones*. Barcelona: Javier Vergara.
- Larraín, J. (2001). *La identidad chilena*. Santiago: LOM.

- Lash, S., & Urry, J. (1998). *Economías de signos y espacio. Sobre el capitalismo de la posorganización*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Latour, B. (2001). *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Barcelona: Gedisa.
- Le Goff, J. (1987). *La bolsa y la vida: economía y sociedad en la Edad Media*. Barcelona: Gedisa.
- Le Goff, J. (2005). *El Dios de la Edad Media*. Madrid: Trotta.
- Lefebvre, H. (1973). *El derecho a la ciudad*. Barcelona: Editorial Península.
- Lefebvre, H. (1978). *El derecho a la ciudad*. Barcelona: Península.
- Lefebvre, H. (1978). Necesidades profundas, necesidades nuevas de la civilización urbana. En H. Lefebvre, *De Lo rural a lo urbano*. Barcelona: Ediciones Península.
- Lefebvre, H. (1991). *The Production of Space*. Cambridge: Blackwell.
- Lefebvre, H. (2009). *State, space, world: selected essays*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- León, A., & Martínez, J. (2001). *La estratificación social chilena hacia fines del siglo XX* (Vol. 52). Santiago: CEPAL-División de Desarrollo Social, Serie Políticas Sociales.
- León, R. (1975). *Historia de Santiago* (Vol. 1). Santiago: Editorial Neupert.
- Liendo, O. (2005). *Geografía del Barrio Yungay*. Santiago: Universidad Bolivariana.
- Lindón, A. (2000). *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad*. Barcelona: Anthropos -CRIM-El Colegio Mexiquense.
- Lindón, A., & Hiernaux, D. (2006). Introducción La geografía humana: un camino a recorrer. En D. Hiernaux, & A. (. Lindón, *Tratado de Geografía Humana* (págs. 7 - 22). México D.F.: Anthropos.
- Lindón, A., Aguilar, M. Á., & Hiernaux, D. (. (2006). *Lugares e imaginarios en la metrópolis*. México D.F: Anthropos.

- Lipietz, A. (1979). *El capital y su espacio*. México D.F: Siglo XXI Editores.
- Lipovetsky, G. (1986). *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.
- Lipovetsky, G. (2005). *El crepúsculo del deber. la ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona: Anagrama.
- Lobato, R. (2006). Conferência regio cultural - um tema fundamental. En Z. Rosendahl, & R. Lobato, *Espaço e cultura: pluralidade temática* (págs. 11 -43). Río de janeiro: Editora da Universidade do Estado do Río de Janeiro.
- Locke, J. (1980). *Ensayo sobre el entendimiento humano* (Vol. 1). Madrid: Editora Nacional.
- López de Gomara, F. (1946). La historia general de las Indias. En R. A. Española, *Biblioteca de autores españoles desde la formación del lenguaje hasta nuestros días* (Vol. XXIII, págs. 155 - 463). Madrid: Ediciones Atlas.
- Lowenthal, D. (1998). *El pasado es un país extraño*. Madrid: Akal.
- Lyon, D. (2002). *Jesús en Disneylandia. La religión en la postmodernidad*. Madrid: Cátedra.
- Mann, M. (1991). *Las fuentes del poder social. Una Historia del poder desde los comienzos hasta 1760 d.c* (Vol. 1). Madrid: Alianza editorial.
- Mann, M. (1997). *Las fuentes del poder social. El desarrollo de las clases y los estados nacionales 1760-1914* (Vol. 2). Madrid: Alianza editorial.
- Marin, L. (1978). *Estudios semiológicos (La lectura de la imagen)*. Madrid: Comunicación.
- Martin, D. (1990). *Tongues of Fire*. Oxford: Basil Blackwell.
- Martínez, R. (2007). *Santiago de Chile Los Planos de su Historia Siglos XVI a XX De Aldea a Metrópolis*. Santiago: Centro de Investigaciones Barros Arana.
- Massey, D. (2005). *For Space*. Los Ángeles: SAGE.
- Maturana, H. (1995). Biology of self consciousness. En G. (. Tranteaur, *Consiousness: distinction and reflection*. Napoles: Editorial Bibliopolis .

- Maturana, H., & Varela, F. (1995). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: La organización de lo vivo*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Massignon, L. (1999). *Ciencia de la compasión (Escritos sobre el islam, el lenguaje místico y la fe abrahámica)*. Madrid: Trotta.
- Massignon, L. (2000). *La pasión de ballaj, mártir místico del Islam*. Barcelona: Paidós.
- Massignon, L. (2005). *Palabra dada*. Madrid: Trotta.
- Mauss, M. (1979). *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos S.A.
- Mc Dannell, C., & Lang, B. (1990). *Historia del cielo*. Madrid: Taurus.
- Mecham, J. L. (1934). *Church and State in Latin America: a history of politico- ecclesiastical relations*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Medina, J. T. (1952). *Historia del Santo Oficio de la Inquisición en Chile*. Santiago: Fondo bibliográfico J. T. Medina.
- Melendez, G. (. (2001). *Nietzsche en perspectiva*. Bogotá: Ediciones Siglo del hombre.
- Meller, P. (1984). *Los Chicago boys y el modelo económico chileno: 1973-1983* (Vol. 43). (A. CIEPLAN, Ed.) Santiago: CIEPLAN.
- Meller, P. (2008). *Un siglo de economía política chilena (1890 - 1990)*. Santiago: Editorial Andrés Bello.
- Melucci, A. (1999). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México D.F.: Colegio de México.
- Merino Espiñeira, A. (1962). *Crónica de las relaciones del Estado y la Iglesia de Chile Durante la Anarquía (1823 - 1830)*. Memoria, Universidad Católica de Chile, Escuela de Derecho, Santiago.
- Merleau - Ponty, M. (1985). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta - Agostini.
- Millar, R. (1982). *La elección presidencial de 1920 : tendencias y prácticas políticas en el Chile parlamentario*. Santiago: Editorial Universitaria.

- Miranda, G. (2000). *Nuestros futuros sacerdotes: las vocaciones sacerdotales en Chile: estudio sobre el perfil de los seminaristas*. Santiago: CISOC - Bellarmino.
- Mitchell, D. (2000). *Cultural Geography: A critical introduction*. Oxford: Blackwell.
- Molina, I., Rivera, C., & IRM, I. R. (1986). La ciudad de Santiago. En I. G. Militar, *Geografía de Chile* (Vol. 27, págs. 143 - 216). Santiago: Instituto Geográfico Militar.
- Montigny, G. (1992). *De la ville à l'urbanisation, París, L'Harmattan. Nivón Bolán*. París: L'Harmattan.
- Morales, E. (1986). *Relocalización socio - espacial de la pobreza. Política estatal y presión popular*. (D. d. FLACSO, Ed.) Santiago: FLACSO.
- Morgado, I. (2012). *Cómo percibimos el mundo Una exploración de la mente y los sentidos*. Barcelona: Ariel S.A.
- Mosca, G. (2004). *La clase política*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Moser, C. (1996). Confronting crisis: a comparative study of household responses to poverty and vulnerability in four poor urban communities. *The World Bank Series* (8).
- Moulian, T. (1980). *Estado, ideología y políticas económicas en Chile: 1973 - 1978*. (E. C. 3, Ed.) Santiago: CIEPLAN.
- Moulian, T. (1997). *Chile actual. Anatomía de un mito*. Santiago: LOM - ARCIS.
- Munizaga, G. (1977). *Notas para un estudio comparativo de la trama urbana Santiago de Chile*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Nietzsche, F. (1966). *La Voluntad de dominio* (Vol. 1). Buenos Aires: Aguilar.
- Nietzsche, F. (1980). *El ocaso de los ídolos*. Barcelona: Tusquets.
- Nietzsche, F. (1992). *La ciencia jovial = la gaya scienza*. Caracas:: Monte Avila.
- Nietzsche, F. (1997). *Así habló Zaratustra : un libro para todos y para nadie*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1997). *El anticristo : maldición sobre el cristianismo*. Madrid: Alianza.

- Nogué, J. (1998). *Nacionalismo y territorio*. Lleida: Milenio.
- Nogué, J., & Albert, A. (2004). Cartografía de los cambios sociales y culturales. En J. (. Romero, J. Ortega, J. Arango, J. Nogué, A. Albet, R. Méndez, y otros, *Geografía Humana Procesos, riesgos e incertidumbres en un mundo globalizado* (págs. 159 - 202). Barcelona: Ariel.
- Norberg-Schulz, C. (1975). *Existencia, Espacio y Arquitectura, Nuevos caminos de la arquitectura*. Barcelona: Blume.
- Offe, C. (1990). *Contradicciones en el Estado Bienestar*. Madrid: Alianza Editorial.
- Orellana, L. (2008). *El fuego y la nieve Historia del Movimiento Pentecostal en Chile 1909 - 1932* (Vol. 1). Concepción: Ediciones Centro Evangélico de Estudios Pentecostales.
- Orozco, J. L. (2003). *William James y la filosofía del siglo americano*. Barcelona: Gedisa.
- Ortega Varcárcel, J. (2000). *Los horizontes de la geografía Teoría de la geografía*. Barcelona: Ariel S.A.
- Ortíz, F. (2005). *El movimiento obrero en Chile*. Santiago: Lom.
- Ortiz, J., & Escolano, S. (2008). Migraciones intra metropolitanas y sus efectos en la estructuración del espacio socio residencial del Gran Santiago. En P. C. Pereira, & R. (. Hidalgo, *Producción inmobiliaria y reestructuración metropolitana en América Latina* (págs. 69 - 87). Santiago: Instituto de Geografía Pontificia Universidad Católica de Chile Serie GEOlibros.
- Oviedo, L. (1990). *La secularización como problema. Aportaciones al análisis de las relaciones entre fe cristiana y mundo moderno*. Valencia: Facultad de Teología San Vicente.
- Otto, R. (1996). *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ovalle, A. d. (2003). *Histórica Relación del Reino de Chile*. Santiago: Pehuén.
- Palacios, A. (2011). Del templo de dios a una sucursal del infierno: El incendio de la iglesia de la Compañía de Jesús. En M. (. Sánchez, *Historia de la iglesia en Chile. Los nuevos caminos: la Iglesia y el Estado* (Vol. 3, págs. 603 - 635). Santiago: Editorial Universitaria.
- Park, C. (1994). *Sacred Worlds. An Introduction to Geography and Religions*. London: Routledge.

- Park, R. (1999). *La ciudad y otros ensayos de ecología urbana*. Barcelona: Editorial del Serbal.
- Parrochia, J. (1979). *Santiago en el tercer cuarto del siglo XX*. Santiago: Editorial Antártica S.A.
- Peet, R. (1998). *Modern Geographical Thought*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Peña Otaégui, C. (1944). *Santiago de siglo en siglo*. Santiago: Editorial Zig - Zag.
- Pereira, P. C., & Hidalgo, R. (2008). *Producción inmobiliaria y reestructuración metropolitana en América Latina*. Santiago: Instituto de Geografía Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Perner, J. (1994). *Conocer la mente representacional*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- Peterson, E. (1999). *El monoteísmo como problema religioso*. Madrid: Editorial Trotta S.A.
- Pikaza, X. (1981). *Experiencia religiosa y cristianismo. Introducción al misterio de Dios*. Salamanca: Ediciones Sigueme.
- Pinker, S. (2001). *Como funciona la mente*. Barcelona: Destino.
- Pinto Durán, C. (1928). *Proyecto de Transformación Definitiva de Santiago*. Santiago: Talleres de El Diario Ilustrado.
- Pinto, A. (1962). *Chile: un caso de desarrollo frustrado*. Santiago: Universitaria.
- Pinto, J. (1997). *Episodios de historia minera: estudios de historia social y económica de la minería chilena, siglos XVIII-XIX*. Santiago: Universidad de Santiago.
- Piveteau, J. -L. (1995). *Temps du territoire. Continuités et ruptures dans la relation de l'homme à l'espace*. Gêneve: Editions Zoè.
- Plekhanov, G. (1974). *El papel del individuo en la historia*. Madrid: Grijalbo.
- Pozo, I. (1999). *Aprendices y Maestros. La Nueva Cultura del Aprendizaje*. Madrid: Alianza Editorial.
- Prétot, P. (2005). L'assemblée liturgique et son influence sur l'organisation de l'espace dans la trdition catolique. En C. (. Braga, *L'espace liturgique: ses éléments constitutifs et leur sens* (págs. 175 - 187). Paris: Edizione Liturgiche.

- Puyol, R., Estébanes, J., & Méndez, R. (1995). *Geografía Humana*. Madrid: Cátedra.
- Racine, J. -B., & Walther, O. (2006). Geografía de las religiones. En A. Lindón, & D. (. Hiernaux, *Tratado de Geografía Humana*. México D.F: Anthropos Editorial.
- Rama, Á. (1998). *La ciudad letrada*. Montevideo: Arca.
- Ratzel, F. (1885). *Anthropogeographie öder Grundzüge der Erdkunde auf die Geschichite*. Stuttgart: J. Engelhorn.
- Remy, J. &. (2006). *La Ciudad ¿Hacia una nueva definición?* Zaragoza: Bassarai.
- Relph, E. (1976). *Place and Placeness*. London: Pion.
- Ricoeur, P. (1965). *De l'interpretation. Essai sur Freud*. Paris: Du Seuil.
- Rodriguez Campomanes, P. (1830). *Tratado de la Regalía de España*. París: Hispanoamericana.
- Rodriguez, J. (2001). *Segregación residencial socioeconómica: ¿qué es? ¿cómo se mide? ¿qué está pasando? ¿importa?* Santiago: CELADE - ECLAC.
- Romero, A. (2001). Origen y desarrollo de la geografía cultural. En A. (. Romero, *Espacio geográfico* (págs. 7 - 39). México D.F.: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Romero, J. L. (1994). *La cultura occidental*. Buenos Aires: Alianza Editorial.
- Romero, J. L. (2004). *Latinoamérica. Las ciudades y las ideas Siglo XXI*. Buenos Aires: Editores Argentina.
- Rosales, D. d. (1989). *Historia general del reino de Chile Flandes indiano* (Vol. 1). Santiago: Editorial Andrés Bello.
- Russell, B. (1969). *Análisis de la materia*. Madrid: Taurus.
- Russell, B. (1977). *El conocimiento humano: su alcance y sus límites*. Madrid: Taurus.
- Salazar, G. (1985). *Labradores, peones y proletarios Formación y crisis de la sociedad popular chilena del siglo XIX*. Santiago: Ediciones Sur.

- Salazar, G. (2009). *Mercaderes, empresarios, capitalistas (Siglo XIX)*. Santiago: Sudamericana.
- Salazar, G. (2012). *Movimientos Sociales en Chile. Trayectoria histórica y proyección política*. Santiago: UQBAR.
- Sack, R. (1986). *Human territoriality: its theory history*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sack, R. (1997). *Homo Geographicus*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Salinas, M., & Irrarrázabal, D. (1980). *Hacia una teología de los pobres*. Lima: Cep.
- Salmerón, F. (2009). Espacialización de relaciones sociales, administración urbana y poder. En M. Chávez, O. González, & M. d. Ventura, *Geografía humana y ciencias sociales. Una relación reexaminada* (págs. 161 - 201). Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- Sánchez, M. (2009). *Historia de la Iglesia en Chile Tomo I En los caminos de la conquista espiritual* (Vol. 1). Santiago: Universitaria.
- Sánchez, M. (2011). Órdenes religiosas y congregaciones. En R. Moreno, & M. León, *Historia de la Iglesia en Chile* (Vol. 3, págs. 59 - 142). Santiago: Editorial Universitaria.
- Santa María, L. (2011). *¿Qué ves en la noche? Religión, Sectas en el mundo actual*. Maxstadt: Vita Brevis.
- Sarmiento, J. (2008). David Harvey e a geografia cultural. En Z. Rosendahl, & R. Lobato Correa, *Espaço e cultura: pluralidade temática* (págs. 107- 153). Rio de Janeiro: Editora da Universidade do Estado do Río de Janeiro.
- Santos, M. (1990). *Por una geografía nueva*. Madrid: Espasa - Calpe.
- Santos, M. (2000). *La naturaleza del espacio. Técnica, tiempo, razón y emoción*. Barcelona: Ariel.
- Saravi, G. (2006). Nuevas realidades y nuevos enfoques: exclusión social en América Latina. En G. (. Saravi, *De la pobreza a la exclusión: continuidades y rupturas de la cuestión social en América Latina* (págs. 19 - 53). Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Sauer, C. (1963). *Land and Life. A selection from the writings of Carl Orwin Sauer*. Berkeley: University of California Press.

- Sauer, C. (1969). *Seeds, spades hearth and herds: The domestication of animals and foodstuffs*. Cambridge: MIT Press.
- Sauer, C. (1974). The Fourth Dimension of Geography. En C. Sauer, *Selected Essays, 1963 - 1975*. Berkeley: Turtle Island Foundation.
- Sauer, C. (1975). *Man in Nature: America Before the Days of the White Man*. Berkeley: Turtle Island Press.
- Sauer, C. (1984). *Descubrimiento y dominación española del Caribe*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Scafi, A. (1999). Mapping Eden: Cartographies of the Earthly Paradise. En D. (. Cosgrove, *Mappings* (págs. 50 - 70). London: Reaktion Books.
- Scheler, M. (1960). *El saber y la cultura*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Schlögel, K. (2007). *En el espacio leemos el tiempo. Sobre Historia de la civilización y Geopolítica*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Séguy, J. (1977). *Les assemblés anabaptistes mennonites de France*. París - La Haye: Mouton.
- Sémblér, C. (2006). *Estratificación Social y clases sociales: una revisión analítica de los sectores medios*. Santiago: United Nations Publications.
- Sennett, R. (1997). *Carne y piedra: el cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Alianza Editorial.
- Sennett, R. (2001). *Vida urbana e identidad personal*. Barcelona: Ediciones Península.
- Sepúlveda, J. (1987). El nacimiento y desarrollo de las iglesias evangélicas. En M. Salinas, *Historia del pueblo de Dios en Chile* (págs. 247 - 291). Santiago: Ediciones Rehue.
- Sepúlveda, J. (2000). *De Peregrinos a Ciudadanos. Breve Historia del Cristianismo Evangélico en Chile*. Santiago: Editores Fundación Konrad Adenauer- Facultad Evangélica de Teología.

- Sepúlveda, J. (2003). El "Principio pentecostal". Reflexiones a Partir de los Orígenes del Pentecostalismo en Chile. En D. Chiquete, & L. (. Orellana, *Voces del Pentecostalismo Latinoamericano* (págs. 13 - 28). Concepción: RELEP.
- Serrano, S. (2008). *Qué hacer con Dios en la República* . México D.F: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Shevky, E., & Bell, W. (1955). *Social Area Analysis: Theory Illustrative Application and Computational Procedures*. Stanford: Stanford University Press.
- Silva Cotapos, C. (1925). *Historia eclesiástica de Chile*. Santiago: Imprenta de San José.
- Simmel, G. (1978). Las grandes ciudades y la vida intelectual. En G. Simmel, *Discusión, teorías sobre los sistemas sociales* (págs. 11 - 24). Barcelona: Barral Editores.
- Simmel, G. (1986). *Sociología: estudio sobre las formas de socialización*. Madrid: Alianza.
- Sloterdijk, P. (2009). *Esferas III. Espumas: esferología plural* (Vol. 3). Madrid: Siruela.
- Smart, N. (1991). *The Religious Experience*. Londres: Macmillan.
- Sommer, R. (1974). *Espacio y comportamiento individual*. Madrid: Instituto de Estudios de Administración Local.
- Sopher, D. E. (1967). *Geography of Religions*. Englewood Cliffs: Prentice - Hall.
- Stark, R., & Glock, C. (1968). *American Piety: The Nature of Religious Commitment*. Berkeley: University of California Press.
- Stoll, D. (1990). *Is Latin America Turning Protestant?* . Berkeley: University of California Press.
- Stump, R. (2008). *The geography of religion: faith, place and space* . Lanthan: Rowman & Littlefield Publishers.
- Suárez, H. J. (2003). La religión en la sociedad red: la experiencia latinoamericana. En F. (. Calderón, *¿Es sostenible la globalización la globalización en América Latina?* (Vol. 2, págs. 101 - 125). Santiago: Fondo de Cultura Económica.

- Thayer Ojeda, T. (1905). *Santiago durante el siglo XVI. Constitución de la propiedad urbana y noticias bibliográficas de sus primeros pobladores*. Santiago: Imprenta Cervantes.
- Thayer Ojeda, T. (1941). *Libro oficial del Cuarto Centenario de Santiago*. Santiago: Talleres Artuffo.
- Tincq, H. (1997). *Defis au Pape du troisieme millenaire: Le pontificat de Jean Paul II, les dossiers du successeur*. París: J.C Lattès.
- Tincq, H. (1997). La escalada de los extremismos religiosos en el mundo. En J. Delumeau, *El hecho religioso (una enciclopedia de las religiones para el mundo de hoy)* (págs. 515 - 533). México D.F., México: Siglo XXI editores S.A.
- Torche, F., & Worlmal, G. (2004). *estratificación y movilidad social en Chile: entre la adscripción y el logro*. CEPAL. Santiago: CEPAL.
- Tuan, Y. F. (1980). *Landscapes of Fear*. New York: Blackwell's - Pantheon.
- Tuan, Y. F. (2001). *Space and place. The prespective of experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Tuan, Y. F. (2003). *Escapismo. Formas de evasión en el mundo actual*. Madrid: Península.
- Tuan, Y. F. (2007). *Topofilia*. Madrid: Melusina.
- Tuan, Y. F. (2009). *Religion. From Place to Placelessness*. Chicago: The Center for American Places at Columbia College Chicago.
- Tupper, P. (. (2004). *Hacer ciudad*. Santiago: Centro Chileno de Urbanismo.
- Ubieta, J. (. (1998). *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Editorial Desclee De Brouwer S.A.
- Unwin, T. (1995). *El lugar de la geografía*. Madrid: Cátedra.
- Urbina, M. X. (2002). *Los conventillos de Valparaíso, 1880 - 1920: fisonomía y percepción de una vivienda popular urbana*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso.
- V.V.A.A. (1992). *Justice sociales et inegalités*. París: Esprit.

- Valdés, I. (1917). *La Transformación de Santiago*. Santiago: Imprenta Barcelona.
- Valdivieso, R. (1899). *Obras científicas y literarias* (Vol. 1). Santiago: Imprenta San Buenaventura.
- Valenzuela, J. (2001). *Las liturgias del poder*. Santiago: LOM.
- Valenzuela, R. (1968). *Breve historia de la Iglesia Metodista de Chile: 1878 - 1968*. Santiago: Ediciones Metodistas.
- Varrón, M. T. (1990). *De lingua Latina*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Vattimo, G. (1999). *Creer que se cree*. Madrid: Paidós Estudio .
- Vela, J. (1973). *Comunidades de Base. ¿Conversión a qué...?*. Bogotá: Ediciones Paulinas.
- Velasco, J. M. (1999). *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Madrid: Trotta.
- Véliz, C. (2000). La mesa de tres patas. En H. Godoy, *Estructura social de Chile*. Santiago: Editorial Los Andes.
- Veltz, P. (1999). *Mundialización, ciudades y territorios : la economía de archipiélago*. Barcelona: Ariel.
- Veltz, P. (2000). *Le nouveau monde industriel*. Paris: Editions Gallimard.
- Vial, G. (1997). *Historia de Chile (1891-1973)* (Vol. 1). Santiago: Zig - Zag.
- Vial, G. (1997). *Historia de Chile (1891-1973)* (Vol. 2). Santiago: Zig - Zag.
- Vicuña Mackenna, B. (1869). *Historia crítico - social de la ciudad de Santiago desde su fundación hasta nuestros días (1541 - 1868)*. Vaparaíso: Imprenta de El Mercurio de Recadero S. Tornero.
- Vicuña Mackenna, B. (1874). *La verdadera situación de la ciudad de Santiago*. Santiago: Imprenta de la Librería del Mercurio.
- Vidal de la Blache, P. (1918). *La enseñanza de la geografía*. Madrid: Ediciones de la Lectura.
- Vidal de la Blache, P. (1921). *Principes de géographie humaine*. París: Armand Colin.

- Vidal, R. (2012). *Entender el templo pentecostal. Elementos, fundamentos, significados*. Concepción: CEEP Ediciones.
- Vilanova, E. (1994). *Los espirituales de la Edad Media*. Madrid: S.M.
- Vincent, J. -F., Dory, D., & Verdier, R. (1995). *La construction religieuse du territoire*. Paris: Éditions L'Harmattan.
- Wacquant, L. (2001). *Los parias urbanos. Marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*. Buenos Aires: Manantial.
- Wallerstein, I. (1991). *El Moderno Sistema Mundial, I, Agricultura Capitalista y los Orígenes de la Economía - Mundo Europea en el Sglo XVI* (Vol. I). México D.F.: Siglo XXI Editores.
- Weber, M. (1997). *Sociología de la religión*. Madrid: Istmo.
- Weber, M. (2007). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Buenos Aires: Andrómeda.
- West, C. (1989). *La evasión americana de la filosofía. Una genealogía del pragmatismo*. Madrid: Editorial Complutense.
- West, C. (2004). *Democracy matters: winning the fight against imperialism*. New York: Penguin.
- Williams, R. (1976). *Culture*. Londres: Fontana.
- Winner, L. (1979). *Tecnología autónoma. la técnica incontrolada como objeto del pensamiento político*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Wormald, G., Cereceda, L., & Ugalde, P. Estructura de oportunidades y vulnerabilidad social: los grupos pobres de la Región Metropolitana de Santiago de Chile en los años noventa. En R. Kaztman, & G. (. Wormald, *Trabajo y Ciudadanía. Los cambiantes rostros de la integración y exclusión social en cuatro áreas metropolitanas de América Latina* (págs. 133 - 238). Santiago: Cebra.
- Yates, F. (1974). *El arte de la memoria*. Madrid: Taurus Ediciones S.A.
- Zapiola, J. (1945). *Recuerdos de treinta años*. Santiago: Zig - Zag.
- Zubiri, X. (1987). *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Alianza Editorial.

BIBLIOGRAFÍA

Zubiri, X. (1989). *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial.

Zukin, S. (1991). *Landscape of Power. From Detroit to Disney World*. Los Ángeles: University of California Press.

Sitios y/o Páginas Web

- Borsdorf, A. (1 de Agosto de 2003). Hacia la ciudad fragmentada. Tempranas estructuras segregadas en la ciudad latinoamericana. *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*. Barcelona, España: Universidad de Barcelona. Recuperado el 21 de Agosto de 2012, de BORSDORF, A. Hacia la ciudad fragmentada. Tempranas estructuras segregadas en la ciudad latinoamericana. Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1 de agosto de 2003, vol. VII, núm. 146(122). <[http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-146\(122\).htm](http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-146(122).htm)> [ISSN: 1138-9788]: BORSDORF, A. Hacia la ciudad fragmentada. Tempranas estructuras segregadas en la ciudad latinoamericana. Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1 de agosto de 2003, vol. VII, núm. 146(122). [http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-146\(122\).htm](http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-146(122).htm) [ISSN: 1138-9788]
- Büttner, M. (Noviembre de 1977). *El significado de la reforma para la nueva orientación de la geografía en la Alemania luterana*. (U. d. Barcelona, Ed.) Recuperado el 24 de Marzo de 2011, de Geocrítica: <http://www.ub.es/geocrit/geo12.htm>
- González, C., Jeane, S., & Kevin, V. (2009). *Identidad étnica y la reproducción cultural-social: Un juego dialéctico en el caso de la comunidad indígena mapuche Lafkenche Trauco Pitra Cui Cui, Chile*. Obtenido de Revista de Historia Social y literatura de América Latina Vol. 6, N° 3 (61-89): http://www.ncsu.edu/contracorriente/spring_09/docs/Gonzalez_Simon_Villegas.pdf
- Martínez Lemoine, R. (Abril de 2007). Santiago, los planos de transformación. 1894 - 1929. *Revista Electrónica DUEP. Diseño Urbano y Paisaje*. Santiago, Chile: Universidad Central de Chile.
- Martínez, R. (2007). *Santiago de Chile Los Planos de su Historia Siglos XVI a XX De Aldea a Metrópolis*. Santiago: Centro de Investigaciones Barros Arana.
- Martori, J., & Hoberg, K. (15 de Julio de 2004). *Geo Crítica / Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*. Recuperado el 3 de Marzo de 2011, de Indicadores cuantitativos de segregación residencial. El caso de la población inmigrante en Barcelona. . Barcelona:

Universidad de Barcelona, 15 de julio de 2004, vol. VIII, núm. 169. <> [ISSN: 1138-9788]:
<http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-169.htm>

Portal Inmobiliario. (s.f.). *portalinmobiliario.com*. Recuperado el 7 de julio de 2011, de Análisis y Noticias: <http://www.portalinmobiliario.com/diario/noticia.asp?NoticiaID=6366>

Reynaud, A. (1976). *El mito de la unidad de la Geografía*. Recuperado el 13 de Noviembre de 2011, de GeoCrítica. Cuadernos Críticos de Geografía Humana: <http://www.ub.edu/geocrit/geo2.htm>

Simmel, G. "La Metrópolis y la Vida Mental". (2005). *bifurcaciones [online]*. Recuperado el 9 de Marzo de 2012, de World Wide Web document: www.bifurcaciones.cl/004/reserva.htm. ISSN 0718-1132.

Valenzuela, R. (2000). *Historia de la Iglesia Metodista de Chile 1878- 1903*. Obtenido de <http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0040227.pdf>

ANEXOS

Se presentan en esta sección documentos y la transcripción de las entrevistas realizadas a algunos actores relevantes en la investigación.

Documentos

Presentamos un documento oficial, donde el gobierno de Chile se pronuncia acerca del régimen de tributación por la adquisición de propiedades por parte de aquellas congregaciones que cuentan con personalidad jurídica, esto es, aquellas iglesia que han logrado adquirir el estatus de organizaciones y que pueden, como tales, adquirir propiedades y comprar bienes muebles e inmuebles para los usos que les son pertinentes. Destaca en el texto que éste responde a la necesidad de igualar, de alguna manera, los derechos de todos los credos; la iglesia católica no paga ningún tipo de impuesto territorial, no así las otras religiones, aun cuando cuenten con reconocimiento oficial. Se transcribe esta circular tal como fue enviada a las reparticiones que aparecen descritas en la destinación final.

Igualar derechos es una de las demandas más apetecidas por los grupos no católicos dado que eso les permitiría abaratar los costos de instalación y mantención de los edificios destinados para sus cultos.

Anexo 01: circular 45 del Servicios de Impuestos Internos (SII), Gobierno de Chile

DEPARTAMENTO EMISOR

IMPUESTOS DIRECTOS

1875

CIRCULAR N° 45

110.2012 ID

08-2012 SN Circ.

SISTEMA DE PUBLICACIONES ADMINISTRATIVAS FECHA: 24 de septiembre de 2012.-

MATERIA:

EXENCIONES DE IMPUESTOS QUE BENEFICIAN

A LAS IGLESIAS, CONFESIONES Y ENTIDADES

RELIGIOSAS RECONOCIDAS POR EL ESTADO.

REF. LEGAL.: Artículos 2 N°1 y 40 N°4 de la

LIR; artículo 17 de la Ley N°19.638; artículo 18

N°s 4 y 5 de la Ley N°16.271; Cuadro Anexo de

la Ley N°17.235; y artículo 23 N°9 del D.L.

N°3.475, de 1980.

I.- INTRODUCCIÓN.

Con motivo de la dictación de la Circular N°9, de 2012, se han planteado diversas dudas e inquietudes en relación con las instrucciones que contiene, solicitándose a través de diversas instancias aclarar y complementar algunos aspectos contenidos en ella. Este Servicio, en el proceso permanente que lleva a cabo de revisión y perfeccionamiento de sus instrucciones, principalmente con la finalidad de que sean debidamente comprendidas y consideren las especiales características de las personas o instituciones a quienes pudiesen afectar, ha recogido dichas inquietudes, ello en el marco de un trabajo conjunto en el cual se ha tenido la oportunidad de recibir valiosos comentarios de varias instituciones religiosas, lo que se suma a las presentaciones que algunas de ellas han efectuado directamente a este Servicio. Como consecuencia de todo lo anterior, se ha decidido dictar una nueva Circular que reemplace la citada

precedentemente, en la cual se aborden estas materias de una manera más simple, sistemática y haciéndose cargo de la forma en que tales entidades llevan a cabo sus actividades. Se hace presente además, que la presente Circular resulta aplicable a todas las iglesias, confesiones y entidades religiosas reconocidas por el Estado, cualquiera sea su denominación y estatuto jurídico.

II.- INSTRUCCIONES SOBRE LA MATERIA.

Nuestra Constitución Política garantiza a todas las personas la libertad de conciencia, la manifestación de todas las creencias y el ejercicio libre de todos los cultos que no se opongan a la moral, a las buenas costumbres o al orden público. Asimismo, dispone que las iglesias, las confesiones e instituciones religiosas de cualquier culto tendrán los derechos que otorgan y reconocen las leyes actualmente en vigor.

Por su parte, el artículo 17, de la Ley N°19.638, dispone que las personas jurídicas de entidades religiosas regidas por dicha Ley, tendrán los mismos derechos, exenciones y beneficios tributarios que la Constitución Política de la República, las leyes y reglamentos vigentes otorguen o reconozcan a otras iglesias, confesiones e instituciones religiosas existentes en el país.

De esta manera, todas las diversas iglesias y entidades religiosas existentes en Chile, sin distinción alguna entre ellas, tienen igualdad de derechos y obligaciones, incluidos los mismos derechos, exenciones y beneficios tributarios que correspondan de conformidad con la normativa legal vigente.

Ahora bien, teniendo en consideración las normas tributarias que pudiesen afectar en ciertos casos excepcionales a las iglesias, confesiones, entidades religiosas y a las personas jurídicas creadas por ellas, como también a sus dignatarios, se ha estimado relevante referirse a las exenciones que las benefician y a otros aspectos que a continuación se exponen:

A) POR REGLA GENERAL, LAS IGLESIAS, CONFESIONES Y ENTIDADES RELIGIOSAS RECONOCIDAS POR EL ESTADO NO SE AFECTAN CON EL IMPUESTO A LA RENTA.

1.- Principio general. En primer término, como principio general, cabe destacar que dada la naturaleza de sus actividades propias del culto religioso, las iglesias, confesiones y demás entidades religiosas, no se encuentran afectas al Impuesto a la Renta, ello por supuesto, en la medida en que no lleven a cabo actividades comerciales o empresariales, o posean bienes susceptibles de producir rentas gravadas con el mencionado tributo.

2.- Cuándo podrían verse afectadas con el Impuesto a la Renta. Tal como se indicó, excepcionalmente, cuando las iglesias, confesiones o entidades religiosas, además de las propias del culto, lleven a cabo actividades gravadas o posean bienes susceptibles de producir rentas gravadas con el Impuesto a la Renta, se verán afectadas por los tributos y demás obligaciones tributarias que correspondan, sólo por las actividades gravadas o bienes susceptibles de producir dichas rentas de conformidad con la ley.

3.- Régimen tributario de las sociedades, asociaciones, corporaciones, fundaciones y otras organizaciones creadas por las iglesias y entidades religiosas reconocidas por el Estado, en caso de que lleven a cabo actividades gravadas o posean bienes que produzcan rentas gravadas.

Las entidades, sociedades o instituciones en las que participen o que hayan sido constituidas por las iglesias, confesiones o entidades religiosas, en cuanto lleven a cabo

actividades gravadas o posean bienes susceptibles de generar rentas gravadas, deberán cumplir con las obligaciones tributarias respectivas que afectan a la generalidad de los contribuyentes.

Así por ejemplo, si una determinada entidad religiosa participa en la constitución de una sociedad que desarrolla actividades comerciales, dicha sociedad deberá cumplir con las obligaciones normales que afectan a los contribuyentes en general.

Por tanto, según lo dispone el artículo 68, del Código Tributario, dichas personas jurídicas, en el caso del ejemplo anterior, la referida sociedad comercial, deberán dar cumplimiento a la obligación de dar aviso de inicio de actividades, ello obviamente sólo en la medida que inicien negocios o labores, o posean bienes susceptibles de producir rentas gravadas, dentro del plazo que fija la citada disposición legal. Asimismo, dichas personas jurídicas estarán obligadas a:

- a) Presentar una declaración anual por las rentas que obtengan de conformidad con los artículos 65 y 69, de la LIR;
- b) Llevar contabilidad de acuerdo a las reglas generales, así como los demás registros que exija la Ley o este Servicio;
- c) Efectuar pagos provisionales mensuales conforme al artículo 84, de la LIR;
- d) Practicar las retenciones de impuesto a que se refieren los N°s 1, 2 y 4, del artículo 74 de la misma Ley cuando corresponda; y
- e) En general, dar cumplimiento a todas las obligaciones tributarias y deberes impuestos por las disposiciones legales y administrativas que les correspondan en su calidad de contribuyentes de la Primera Categoría, ello en el caso que obtengan rentas provenientes de las actividades comerciales o empresariales, o efectúen inversiones clasificadas en dicha Categoría.

4.- Exención del Impuesto de Primera Categoría que favorece a las instituciones de beneficencia que determine el Presidente de la República.

De acuerdo con lo dispuesto por el N°4, del artículo 40, de la LIR, se eximen del Impuesto de Primera Categoría las instituciones de beneficencia que determine el Presidente de la República. Sólo podrán impetrar este beneficio aquellas instituciones que no persigan fines de lucro y que de acuerdo con sus estatutos tengan por objeto principal proporcionar ayuda material o de otra índole a personas de escasos recursos económicos. Por tanto, las instituciones creadas por entidades religiosas que cumplan los requisitos del artículo 40 N°4, citado, estarán exentas del Impuesto de Primera Categoría,

5.- Las donaciones no constituyen renta para la iglesia o entidad religiosa que las recibe en calidad de donataria.

Conforme a lo dispuesto por el N°9, del artículo 17, de la LIR, la adquisición de bienes por donación no constituye renta para el donatario. En este sentido, no cabe duda que todas las donaciones que reciben las iglesias, confesiones y entidades religiosas de sus fieles, en El artículo 8, de la Ley N°19.638, dispone que las entidades religiosas a que alude la ley, podrán crear personas jurídicas de conformidad con la legislación vigente, en especial, fundar, mantener y dirigir en forma autónoma institutos de formación y de estudios teológicos o doctrinales, instituciones educacionales, de beneficencia o humanitarias; y crear, participar, patrocinar y fomentar asociaciones, corporaciones y fundaciones, para la realización de sus fines. tanto impliquen una transferencia gratuita e irrevocable de una parte de sus bienes que efectúa una persona, natural o jurídica, a otra y, quedan liberadas del Impuesto a la Renta conforme a la

norma legal citada.

B) NO SE CONSIDERAN RENTAS LAS CANTIDADES ENTREGADAS POR LAS IGLESIAS, CONFESIONES Y DEMÁS ENTIDADES RELIGIOSAS A SUS OBISPOS, SACERDOTES, PASTORES O MINISTROS DEL CULTO PARA SOLVENTAR SUS GASTOS DE VIDA,

ACTIVIDADES QUE LES SON ENCOMENDADAS POR ELLAS Y EL SERVICIO DEL CULTO.

1.- Regla general: De conformidad con lo dispuesto por el inciso 1º, del artículo 70, de la LIR, se presume que toda persona disfruta de una renta a lo menos equivalente a sus gastos de vida y de las personas que viven a sus expensas. Luego, quien vive a cargo o a expensas de otro, no disfruta de una renta propia. De acuerdo con ello, las sumas que las iglesias o entidades religiosas y sus fieles entreguen a sus obispos, sacerdotes, pastores o ministros de culto, destinadas a solventar sus gastos de vida y desarrollar las actividades y labores propias del servicio del culto por cuenta de la iglesia, confesión o entidad religiosa respectiva y de acuerdo con la función o dignidad del cargo, no tienen el carácter de rentas, razón por la cual no procede gravarlas conforme al artículo 42, de la LIR. De este modo, dichas sumas no se gravarán con impuesto alguno de la Ley sobre Impuesto a la Renta.

2.- Casos especiales: Cuando se trate de ingresos no destinados al financiamiento de las actividad de servicio del culto, otras que les sean encomendadas, ni gastos de vida de las personas referidas precedentemente, como los provenientes de labores, oficios o profesiones que ellos ejerzan, tales sumas quedarán afectas a la tributación normal establecida en la LIR. Por ejemplo, si tales personas prestan a las respectivas iglesias, confesiones o entidades servicios o asesorías de tipo legal, de ingeniería, administración u otros, por los cuales perciban una remuneración u honorario, quedarán afectos a las normas generales de la Ley sobre Impuesto a la Renta, gravándose con los impuestos Único de Segunda Categoría o Global Complementario, según si prestan servicios en calidad de dependientes o como independientes.

C) EXENCIÓN DE IMPUESTO A LAS DONACIONES O ASIGNACIONES DESTINADAS A LA CONSTRUCCIÓN O REPARACIÓN DE TEMPLOS DESTINADOS AL CULTO O PARA EL

MANTENIMIENTO DEL CULTO.

Se encuentran expresamente exentas del Impuesto a las Asignaciones y Donaciones que establece la Ley N°16.271, según lo prescrito por el N°4, del artículo 18, de ese mismo texto legal, aquellas que se dejen u otorguen para la construcción o reparación de templos destinados al servicio de un culto o para el mantenimiento del mismo culto. Para que las donaciones en referencia se eximan de impuesto, deben cumplir con los siguientes requisitos:

a) Debe tratarse de una donación con causa onerosa, las que de acuerdo con el artículo 1.404 del Código Civil deben celebrarse por **escritura pública** y se encuentran sujetas a **insinuación**; y

b) La donación debe tener **una específica causa onerosa**, consistente ésta en que se emplee en la construcción o reparación de templos destinados al servicio de un culto o para el mantenimiento del mismo culto.

En consecuencia, para que estas donaciones se eximan del impuesto a que se refiere la Ley N°16.271, se deben cumplir todos los requisitos antes indicados, esto es, debe acreditarse que las donaciones se han celebrado por escritura pública, que se ha dado cumplimiento al trámite de la insinuación, y que además, en la respectiva escritura de donación, se ha estipulado que ella debe destinarse a la construcción o reparación de templos destinados al servicio de un culto o para el mantenimiento del mismo culto.

Para estos efectos, se hace presente que la palabra culto debe entenderse como un conjunto de ritos y ceremonias litúrgicas con que se tributa religiosamente a lo que se considera divino o sagrado.(Oficio N°4.292, de 2006).

D) EXENCIÓN DE IMPUESTO A LAS DONACIONES O ASIGNACIONES DESTINADAS A LA BENEFICENCIA.

Conforme a lo dispuesto por el N°5, del artículo 18, de la Ley N°16.271, se encuentran exentas del impuesto que establece la citada Ley, las asignaciones y donaciones cuyo único fin sea la beneficencia, la difusión de la instrucción o el adelanto de la ciencia en el país. Por su parte, el artículo 5, del D.L. N°359, de 1974, dispone en su inciso 2°, que las donaciones que se hagan a las fundaciones o corporaciones de carácter benéfico, estarán exentas del impuesto a las donaciones de la Ley N°16.271 y del trámite de insinuación. Por tanto, y según se colige de las normas antes citadas, las donaciones o asignaciones que se efectúen a corporaciones y fundaciones creadas por entidades religiosas que sean exclusivamente de carácter benéfico, estarán exentas del impuesto a las asignaciones y donaciones, siempre que efectivamente se destinen al fin benéfico de la institución.

E) LAS IGLESIAS Y DEMÁS ENTIDADES RELIGIOSAS, POR REGLA GENERAL, NO SON CONTRIBUYENTES DEL IVA

1.- Regla general. El Impuesto al Valor Agregado (IVA), contenido en el D.L. N°825, de 1974, grava las ventas y servicios, o aquellas actos que la ley califica como tales, que efectúen los sujetos a que se refiere. Conforme a lo anterior, y dado que las iglesias, confesiones y demás entidades religiosas no califican normalmente como vendedores o prestadores de servicios en los términos de dicho texto legal, por regla general no se verán afectados por ese impuesto en calidad de contribuyentes.

2.- Casos especiales. Sin embargo, cuando excepcionalmente puedan ser calificados como sujetos del IVA por llevar a cabo en forma habitual ventas de los bienes respectivos o prestar servicios gravados en el D.L. N°825, de 1974, quedarán afectos al IVA de conformidad con las reglas generales, debiendo cumplir con todas las obligaciones que la Ley y el Reglamento de la misma imponen a los contribuyentes de dicho tributo. Lo mismo resulta aplicable a las sociedades, empresas u otras personas jurídicas que hayan constituido o en las que tengan participación.

Por otro lado, y en relación con las donaciones en especie que se efectúen a las iglesias, confesiones y demás entidades religiosas o a las corporaciones o fundaciones creadas por ellas, cabe recordar que los donantes deberán aplicar lo dispuesto en el inciso 3°, del artículo 8, letra d), del D.L. 825, de 1974, cuando corresponda, dado que toda entrega o distribución gratuita de bienes corporales muebles con fines promocionales o de propaganda que efectúen vendedores afectos a dicho tributo, será considerada una venta gravada con el citado impuesto.

Por otra parte, de conformidad con lo dispuesto por el N°7, de la Letra B, del artículo 12 del D.L. N°825, de 1974, se encuentran exentas del IVA las importaciones que constituyan donaciones y socorros calificados como tales a juicio exclusivo del Servicio Nacional de Aduanas, destinadas a corporaciones y fundaciones y a las Universidades, correspondiendo al donatario acompañar los antecedentes que justifiquen la exención.

F) LOS INMUEBLES EN QUE FUNCIONEN TEMPLOS Y SUS DEPENDENCIAS, DESTINADOS AL SERVICIO DE UN CULTO, SE ENCUENTRAN EXENTOS DEL IMPUESTO TERRITORIAL.

El artículo 19, N°6, de la Constitución Política de la República, dispone que las iglesias, las confesiones e instituciones religiosas de cualquier culto, tendrán los derechos que otorgan y

reconocen, con respecto a los bienes, las leyes actualmente en vigor. Agrega que los templos y sus dependencias, destinados exclusivamente al servicio de un culto, estarán exentos de toda clase de contribuciones.

De conformidad con este mandato constitucional, la Ley N°17.235, que contiene la Nómina de Exenciones al Impuesto Territorial, en su Cuadro Anexo, Sección I, letra B), N°5, establece una exención del 100% de dicho tributo respecto de los templos y sus dependencias destinados al servicio de un culto, como asimismo a las habitaciones anexas a tales templos ocupadas por los funcionarios del culto y siempre que no produzcan renta.

1.- Qué debe entenderse por “templo”, para los efectos de la exención de impuesto

territorial: De conformidad con lo ya señalado en el Ordinario N°4587, de 2005, la expresión “templo”, según el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, corresponde al “edificio o lugar destinado pública y exclusivamente a un culto”; de manera que atendiendo a tal definición, no es indispensable la existencia de una construcción o edificio para entender que un inmueble está al servicio de un determinado culto y para que aquél goce de la exención de impuesto territorial en comento. Por ello, la exención se mantendrá mientras se cumpla la condición establecida al efecto, esto es, mientras el templo, entendido en los términos previamente explicados, se encuentre efectivamente destinado al servicio de un culto. Para estos efectos, la

palabra culto debe entenderse como un conjunto de ritos y ceremonias litúrgicas con que se tributa religiosamente a lo que se considera divino o sagrado.

2.- Qué debe entenderse por “dependencias” de un templo, para los efectos de la exención

de impuesto territorial: Por su parte, la expresión “dependencia”, supone la existencia de dos unidades, una principal que es el templo y otra accesoria que depende de la primera, de modo que ambas están relacionadas en función del destino de la unidad principal. De esta manera, las dependencias serán todas aquellas oficinas o recintos que están relacionadas con el templo y que tienen la calidad de accesorios respecto del mismo.

En las dependencias del templo se desarrollan las actividades accesorias o relacionadas con el culto, como son la atención de todas las necesidades pastorales propias del culto, la atención de público necesaria para la práctica del mismo, el registro y certificación de los

actos de culto, y todas aquellas actividades de dirección de los actos y ceremonias que comprenden la práctica del culto.

En el caso de las habitaciones anexas a los templos, gozarán de la exención, siempre y cuando sean ocupadas por los funcionarios del culto, y en la medida en que no produzcan renta.

Al respecto, cabe tener presente que de conformidad con lo dispuesto por el artículo 13, de la Ley N°19.638, los ministros del culto de una iglesia, confesión o institución religiosa, acreditarán su calidad de tales mediante certificación expedida por su entidad religiosa.

3.- Alcance de la exención de Impuesto Territorial a los templos: De la definición de “templo” antes explicada, aparece que dicho concepto puede incluir un sitio no edificado, caso en el cual, para aplicar la exención de Impuesto Territorial, será necesario constatar que dicho inmueble se encuentra destinado, en forma exclusiva, al servicio del culto por una iglesia, confesión o entidad religiosa con personalidad jurídica. Asimismo, debe verificarse que tal destinación es permanente, no procediendo la franquicia en los casos que esporádicamente se desarrollen dichas actividades, porque en tal caso su ocupación es accidental y el inmueble no está propiamente destinado al servicio de un culto. En este sentido, cabe hacer presente que el sólo hecho de haber adquirido una propiedad con la intención de destinarla al servicio de un culto, no permite por sí sola otorgar la exención, sino que debe constatarse en la especie que dicha propiedad se encuentra actualmente al servicio de un culto, o bien, que se proyecta en forma cierta y concreta la construcción de un edificio que se destinará en forma exclusiva al servicio de un culto.

4.- Seminarios asociados a un culto religioso, en aquella parte del inmueble destinada exclusivamente a la educación: cabe agregar además, que de conformidad con el mismo Cuadro Anexo antes citado, gozan igualmente de una exención del 100% del Impuesto Territorial, entre otros inmuebles, los Seminarios asociados a un culto religioso, en la parte destinada exclusivamente a la educación (Sección I, letra B), N°1).

H) EXENCION EN MATERIA DE IMPUESTO DE TIMBRES Y ESTAMPILLAS.

De conformidad con lo dispuesto por el N°9, del artículo 23, del D.L. N°3475, de 1980, se encuentran exentas del Impuesto de Timbres y Estampillas las instituciones con personalidad jurídica cuyo fin sea el culto.

Esta exención dice relación exclusivamente con instituciones con personalidad jurídica cuyo fin sea el culto, por tanto, no se benefician de la misma las sociedades, corporaciones, fundaciones u otros organismos creados por las entidades religiosas, en cuanto sus fines sean otros que no se refieran al culto, como puede ser la beneficencia, la educación, la realización de actividades comerciales o empresariales, u otros.

De acuerdo a lo anterior, esta exención tendrá aplicación obviamente en el caso en que las respectivas iglesias, confesiones o entidades religiosas tengan la calidad de contribuyentes o sujetos del citado tributo, ello conforme al Título III, del D.L. N°3.475, de 1980.

IV.- VIGENCIA DE LAS INSTRUCCIONES.

La presente Circular reemplaza a la Circular N°9, de 2012, y entrará en vigencia a partir de la fecha de su publicación en el Diario Oficial, quedando a partir de esa fecha sin efecto lo instruido en la Circular referida precedentemente.

Saluda a Ud.,

JULIO PEREIRA GANDARILLAS

DIRECTOR

JARB/GFD

DISTRIBUCIÓN:

AL BOLETÍN

A INTERNET

AL DIARIO OFICIAL EN EXTRACTO

Entrevistas

Se incluyen en este apartado la transcripción de algunas de las entrevistas realizadas a propósito de los objetivos de la presente investigación. Se procedió a realizar entrevistas en profundidad semiestructuradas a actores claves de los credos cuyo objetivo era triangular, desde una perspectiva cualitativa, la magnitud de los datos que fuimos recogiendo de fuentes cuantitativas, tales como censos y encuestas.

De todas las entrevistas realizadas (un total de 27) se seleccionaron catorce entrevistas, cinco de las cuales corresponden al mundo católico y nueve a representantes de distintas corrientes evangélicas. Tampoco fue posible acceder a actores relevantes de congregaciones luteranas, anglicanas y ortodoxas. Se suman a estas otras conversaciones informales individuales y grupales que permitieron aclarar algunos puntos y, en algunos casos, orientar al cuestionario final.

En la sección metodología aparece el listado de algunas de las preguntas realizadas a los entrevistados, con la salvedad que, en la práctica, se agregaban o incorporaban nuevos temas en función de la evolución del diálogo, aristas que se fueron abriendo en cada conversación y los tiempos disponibles para cada caso. En la mayoría de las entrevistas se consultó respecto a las visiones de cada uno acerca del cielo y el infierno, se pretendía conocer sus cosmovisiones y entre otras cosas, esperábamos que identificaran al templo o a sus cultos con cielo, cuestión que no ocurrió. De lo anterior se concluye que los templos conservan una fuerte carga simbólica pero que no impide que mantengan su condición de producción material, incluso en los casos de líderes carismáticos. En el caso de los católicos, esperábamos que asociaran cielo al pueblo de Dios o a la expresión material del templo, lo cual tampoco aconteció. Esa era la razón por la cual consideramos importante hacer esta pregunta.

Lista de actores claves entrevistados

1. Bentué, A. (26 de Abril de 2013). Teólogo católico, Instituto de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. (A. Paulsen, Entrevistador)
2. Bobadilla, M. (12 de Agosto de 2011). Pastor evangélico bautista, experto en trabajo misionero urbano. (A. Paulsen, Entrevistador)
3. Colombo, C. (10 de Octubre de 2013). Pastor Iglesia Metodista Pentecostal. (A. Paulsen, Entrevistador)
4. Covarrubias, M. (15 de Julio de 2013). Pastor Primera Iglesia Metodista de Santiago. (A. Paulsen, Entrevistador)
5. Gallardo, H. (19 de Noviembre de 2013). Vicario General Pastoral del Arzobispado de Santiago. (A. Paulsen, Entrevistador)
6. Orellana, L. (11 de Julio de 2013). Miembro de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile. (A. Paulsen, Entrevistador)
7. Pereira, O. (28 de Diciembre de 2011). Pastor y teólogo evangélico bautista, académico del Seminario Teológico Bautista de Santiago. (A. Paulsen, Entrevistador)
8. Quinteros, C. (7 de Agosto de 2013). Pastor Iglesia Evangélica Bautista "Reino de Dios", corriente carismática. (A. Paulsen, Entrevistador)
9. Sánchez, M. (17 de Julio de 2013). Historiador del catolicismo en Chile. (A. Paulsen, Entrevistador)
10. Silva, L. E. (7 de Noviembre de 2013). Clérigo Diocesano del Arzobispado de Santiago. (A. Paulsen, Entrevistador)
11. Soto, E. (15 de Noviembre de 2011). Pastor Iglesia Evangélica Pentecostal Reformada de Chile. (A. Paulsen, Entrevistador)
12. Torres, S. (26 de Julio de 2013). Misionero y teólogo católico, académico del Instituto de Ciencias Religiosas de la Universidad Católica Silva Henríquez. (A.

Paulsen, Entrevistador)

13. Vidal, R. (14 de Marzo de 2012). Arquitecto, académico de la Facultad de Arquitectura de la Universidad de Santiago de Chile, evangélico pentecostal practicante. (A. Paulsen, Entrevistador)
14. Yrarrázabal, D. (9 de Julio de 2013). Clérigo diocesano y teólogo católico. (A. Paulsen, Entrevistador)

A continuación, se incluyen algunas de las entrevistas; se presentan en orden alfabético; las preguntas se muestran en **negrita**; para cada caso hay una breve fundamentación que explica la pertinencia del actor en los temas que se le consultaban.

Antonio Bentué

Fundamentación

Antonio Bentué es un connotado teólogo católico, académico de la Pontificia Universidad Católica de Chile que tuvo una activa participación en la historia de la iglesia chilena durante el siglo XX; conocedor del concilio Vaticano II y ha reflexionado acerca de la iglesia en la contemporaneidad; aportó líneas de reflexión vitales para el desarrollo de nuestra investigación.

Se pregunta acerca del valor simbólico del templo; la relación del templo con su entorno; (el imaginario templo)

Respecto al templo, hay que analizar la concepciones pre modernas y modernas de lo sagrado en vinculación con las comprensiones de espacio tiempo. Se produce la diferenciación entre lo sagrado y lo profano, siendo el primero aquello en lo que se funda lo segundo, que es lo que aparece en la realidad, lo que ocupa espacio – tiempo, lo que es aparecible, toda vez que a Dios no aparece por ningún lugar, ya que a Dios no lo ha visto nadie, según señalan las Sagradas Escrituras. En las culturas antiguas se dan intentos por espacio temporalizar y encontrar algún lugar para la dimensión sagrada, sin embargo, el ser humano, por alguna razón, intuye que tiene que haber un fundamento trascendente de sentido y en todas las culturas pre modernas se trata de espacializar y temporalizar ese fundamento poniendo un espacio tiempo para lo sagrado que no es espacio tiempo, como otro mundo de lo sagrado que es lo que funda lo profano. Esto es precisamente el concepto de mito, que es el intento de decir lo indecible, con formas aparecidas en el mundo se intenta decir lo que no es mundo y eso muy condicionado por la experiencia.

La secularización, proceso que ocurre en la modernidad, con raíces aristotélicas, se expresa en distintos procesos desde los siglos XVI al XIX y que marca una no necesidad de postular causas sobrenaturales para no explicar nada; la secularización es reducirse al espacio tiempo profano, a partir de ahí no remitir nada a tiempo y espacio sagrado, de causas sobrenaturales, todo debe ser explicado por procesos o causas inherentes a la naturaleza.

La cultura pre moderna, caracterizada por el intento de asignar espacios y tiempos a lo sagrado a través de los mitos que iban vinculados a los ritos y es en la ritualidad en donde se ubican los templos, los lugares sagrados , como lugares que están en la profanidad, que ocupan espacio – tiempo, pero se pretende que en ese lugar o en ese rito que se hace en un lugar del espacio profano, se conecta con una realidad sagrada, de otro mundo, por lo cual los templos encarnan una forma de intentar hacer presente en el mundo lo que de hecho no está en el mundo.

A este concepto de lo sagrado, el proceso moderno, al desmitificar y desacralizar, afecta también al rito, ya que si no se puede decir lo indecible, tampoco se puede acceder a lo que no es del mundo, el mundo es solo mundo. El problema surge en el hecho de que las concepciones pre modernas marcaron a todas las religiones, incluido el cristianismo y catolicismo, toda la cristiandad pertenece a la cultura pre moderna, todo lo que ocurre estaba y está asociado a causas sobrenaturales, lo que sigue estando presente durante la Edad Media e incluso con cierta esquizofrenia durante la modernidad, donde se aplicaron explicaciones míticas contrastando las evidencias científicas, como fue el caso de Galileo, donde la verdad científica iba por otro lado. Esta situación se mantiene en nuestros días en las lecturas míticas de la Biblia, que pueden ser incompatibles con muchas evidencias culturales en diversas áreas, como la geografía, la astronomía o en dilemas éticos tales como el machismo bíblico.

La cultura pre moderna, por tanto, mítico ritual, marcó profundamente a todas las religiones, incluso a la cristiandad y al catolicismo. Todo lo que ocurre es producto de causas de sobrenaturales, esta visión mítica de la realidad sigue vigente en la Edad media y de modo esquizofrénico en la modernidad, donde lo pre moderno alterna con las nuevas evidencias científicas, habiendo momentos de profunda crisis, como fue el caso de Galileo. Algo así se mantiene en las lecturas fundamentalistas de la Biblia versus las evidencias culturales que disponemos, donde las ciencias cruzan temas con dilemas éticos, como es el caso del machismo bíblico, confrontado con la igualdad contemporánea hombre – mujer.

En el marco de los conflictos o complementariedades entre visiones pre modernas y modernas, aparece el tema de los templos, sólo hay que ver las catedrales góticas, son formas rituales que expresan la cultura pre moderna, una cultura en que se usan criterios mundanos `para decir lo que no es mundo, se construyen lugares en los cuales se usan

criterios mundanos, que son formas de poder, para representar o decir lo que no es mundo y se usan formas que reflejan la gloria de lo sobrenatural. Mientras más grande es la iglesia es más grande el poder natural que representa. Como dios es un poder sobrenatural se expresa con formas de poder natural: oro, magnitud, etc. Este aspecto marcó la modernidad.

Su apreciación acerca de la dialéctica templo - pueblo de Dios; una iglesia de lo majestuosos versus otra orientada a lo popular, ¿cómo se expresa esa dialéctica en Santiago?

Después del siglo XIX con la forma más positivista que marca a pensadores menos religiosos, surge la crítica profunda acerca de la insensatez de gastar recursos en relación a una realidad o una trascendencia que no existe, en un Dios que no existe. Por que no se ocupa el dinero en aquello más urgente. útil y real. Este aspecto produjo una reacción también a las religiones, que mantuvieron la forma mundana para afirmar lo trascendente ya que se hicieron iglesias más grandes que conflictuaban con la modernidad para demostrar que efectivamente tiene existencia aquello que esta niega. Este proceso deriva en iglesias y/o templos más grandes, más fuertes, que acompañan a las condenas pontificias a la modernidad (Pío IX) y a la teología que dialogue con ella y rechaza el modernismo (Pío X).

Pío XI, cuyo papado está centrado en lo social, intentó hacer dialogar al mundo sagrado con el mundo de la gente, que el mundo de lo sagrado debe hacerse compatible con el verdadero templo que es la gente, la que debe ser atendida de modo preferente por la iglesia; no se trata de tratar bien a Dios y a la gente mal, que es lo que criticó Marx como opio del pueblo, que la iglesia se dedica a lo que no existe pasando a llevar lo tangible e importante. Este conflicto fue por primera vez tomado en serio por León XIII, lo cual produjo reacciones variopintas en Chile y en el mundo mediante la encíclica Rerum Novarum que plantea si se trata bien a la gente o si se construyen iglesias a costa de la misma gente y por lo tanto, esas iglesias no valen.

Esto se empantana hasta Juan XXIII, en cuyo pontificado se discute qué es lo efectivamente religioso y se abren oportunidades de diálogo con la ciencia y con la realidad, en un mundo más secularizador. A partir de esta línea surge el Concilio Vaticano II, que la

continúa plenamente. Por ejemplo, la primera constitución del concilio, la del año 1963, que es la de liturgia precisamente, realiza grandes renovaciones, entre ellas que el centro de la celebración litúrgica tiene que ser la gente, de modo que pone el acento en el pueblo de Dios, que es lo que elaborará la nueva teología hacia 1965 cuando se define que es la iglesia, que primero es el pueblo de Dios.

Su opinión acerca de los efectos del Concilio Vaticano II en la instalación de templos y del porqué se afirmaba que fue el cardenal Silva Henríquez el que más construyó templos en Santiago? ¿hay otro que destaque? (Esta pregunta intentaba diferenciar la memoria reciente con el pasado, ya que este cardenal fue el que convocó a la misión evangelizadora de Santiago en la década de 1960 y participó en el concilio Vaticano II)

En los textos derivados del Concilio Vaticano II, el acento está puesto en la participación de los creyentes en el culto; el templo se relativiza a lo que pasa con la participación de la gente en el culto; si no hay compromiso de la gente el templo no sirve de nada, lo que está en Jesús y en San Pablo. Si no pasa nada el templo es vanidad de vanidades; el culto invoca al corazón y a la voluntad de la gente, los templos no son la gloria de dios, esta está en la gente y el templo no sirve para dios, el culto tiene que jugarse en la espiritualidad, en el corazón de la gente. San Pablo plantea un concepto desacralizador, secularizador, al igual que Jesús, ya que saca a la religión de los templos, a los sacerdotes y al sacrificio, no en las exterioridades. La toma de conciencia acerca de esto, la teología paulina referida al cuerpo místico y los contenidos de Juan 4 que relata el episodio de Jesús y su diálogo con la mujer samaritana, que precisa que Dios es espíritu y el verdadero templo se juega en la espiritualidad impacta muy fuerte en el Concilio Vaticano II, por lo cual este concilio significa un retorno a las fuentes, a los evangelios, pasando por encima de la cristiandad que se ha modelado desde Teodosio y Carlo Magno, que ha puesto el acento en la mundanalización de los objetos sagrados, que cuanto más grandes se sostenía que recurrían a Dios. Este paradigma entra en crisis durante este periodo que tiene su vuelco en Juan Pablo II, que vuelve al concepto de cristiandad, a una iglesia aliada con los poderosos, que se note que la iglesia es grande y para ello se requiere la alianza con los poderosos, se canonizan a poderosos y se apoyan prelaturas afines a los poderes mundanos. Esto lo sufrió un hombre alejado del poder, Benedicto XVI, Ratzinger, que debió enfrentar a un poder (de la Curia) que se resiste y como el papa no está interesado en el poder, lo deja, de

lo cual surge un nuevo papa también distanciado de estas apetencias y del modelo de cristiandad que apuesta a una iglesia aliada con los poderosos.

Esta dialéctica que está en juego, entre poder y pueblo se expresa en Santiago. Cuando uno va a Lo Barnechea, concretamente en el Monasterio de Los Trapenses, uno se encuentra con la cristiandad, grandes obras en oposición a la norma que hay en el resto de la ciudad que es hacer capillas para que se reúna la gente, donde la gente pueda celebrar la liturgia o reunirse, dado que la iglesia es primero pueblo de Dios y eso es lo que está en juego. El rito se celebra a partir del Concilio Vaticano II independientemente del pueblo y su fastuosidad, con la complicidad de la gente, abandonando estos excesos medievales y renacentistas, que es historia, pero no coherentes con Jesús y el evangelio.

Surge de ello una trampa, dado que se pierde la centralidad del evangelio, lo que, entre otras cosas, provocó la Reforma, que no es exclusiva al mundo católico, también se aprecia en los musulmanes con la relevancia de La Meca y de los evangélicos santiaguinos con su edificio central o “catedral”, un rito (*Te Deum*) más solemne.

Tiene que haber un templo donde se practique el culto y se aglutine la gente, pero eso es lo solemne, no la calidad y ornato del templo, ese es un falso concepto de gloria, inspirado en la historia pero la eclesiología y la teología actual va en contra de esta tendencia, ya que es la liturgia donde se juega lo más fundamental del culto. Ya lo decía san Agustín, que señalaba que había que vender todos los cáliz de oro para aliviar el sufrimiento del cuerpo místico de Cristo.

El pentecostalismo por ejemplo, si bien en su aspecto institucional se intenta allegar al poder, exhibir poder, como su eclesiología tiene que ver con Lutero, quien propugnó el alejamiento de la fastuosidad del Vaticano y su dinámica ritual tiene su raíz en lo popular, las iglesias pentecostales en poblaciones se centran en ser un lugar de la reunión de la gente, eso recuperó el concilio vaticano II, esa dimensión popular, ya que la reforma protestante luterana era una reforma esencialmente católica, más cristiana. Por ende, en tanto los evangélicos apuntan a exhibir poder, hacer rituales y cultos más solemnes que los católicos, a copiar lo malo del catolicismo, hacer competencia en lo que no hay que hacerlo, perdiendo lo que había que copiar (los católicos) desde los evangélicos y ese error los transforma en antievangélicos.

Respecto al catolicismo en la dictadura, logró hacer suyo los dictados del Concilio Vaticano II en materia de que lo que le pasaba al pueblo le ocurría a ella, tal como plantea el mensaje de Jesús. La iglesia no quiso aliarse con una dictadura, que era una especie de concepto católico asociado a las exterioridades, si se hubiese aliado con Pinochet, éste le hubiese pagado lo que quisiera, algo parecido a lo que ya había sucedido con Teodosio en el siglo IV. La iglesia se resistió a eso, renunció a todo apoyo al poder, a ese criterio de catolicismo, que quedó en algunos obispos, la mayoría de los obispos tomaron distancia de un poder que pretendía ser justificado o legitimado en lo religioso. Se dio un conflicto intraeclesial cuyas inspiraciones era Medellín; se produjo un aterrizaje de la iglesia al pueblo y no a cuidar a la gente del barrio alto, había que privilegiar la acción por los pobres; en cambio, las clases altas fueron auxiliadas por otras congregaciones que estaban con los poderosos. Todo esto tiene que ver con lo mismo, esto es, el tema de la relación con Dios, visibilizando a Jesús de los evangelios en reemplazo del Sagrado Corazón; como vemos a Jesús hipostasiada o por su historicidad, Dios se encarnó en la periferia, en el pueblo, originando los énfasis de una teología cristiana auténtica, donde el reino de Dios no es reino de este mundo, esta lectura más o menos radical, se expresó en algunas vocaciones sacerdotales y en el esfuerzo por desprestigiar a la teología de la liberación. Todo esto refleja la pugna por vivenciar el evangelio, superando o no objetos e imágenes mundanas. Esto marca dónde y cómo se hacen los templos.

Respecto a la fundación e instalación de templos, destaca la posesión de propiedades y templos con respecto a la pobreza de la iglesia. La fuerza social que tiene la iglesia no tiene comparación con la riqueza en bienes muebles e inmuebles.

La gente tiene una visión de cielo que es más bien pre moderna, al igual que el islam, lo que no tienen en este mundo lo tendrán en el cielo. En los sectores populares la iglesia católica en general, están muy en la línea de que primero es el pueblo, que la fuerza está en la gente, allí se juega y se vive el cielo. Aquí no les ocurriría hacer una iglesia más grande, verían como mala inversión hacer una iglesia más grande si es que las necesidades del pueblo lo requiriesen. Por ejemplo, en la toma la Estrella de Chile, al terminarse se construyó una población y ahí construyeron una parroquia que se llama parroquia Enrique Alvear, hay un párroco y esa capilla es pequeña y quieren ampliarla, es de madera, bien armada y se realiza la misa los domingos, el criterio lo determinó la gente de la toma y reemplazó a los cultos que se hacían en una de las casas de los habitantes de la toma original. El modelo de

templos modestos que acompañan a la gente es común en las tomas, las iglesias surgen una vez que las personas tienen donde vivir.

Esto marca la diferencia con otras iniciativas como por ejemplo, los mormones y los legionarios de Cristo, que instalan templos tan grandes que contrastan escandalosamente con la pobreza de las casas que le rodean.

Su apreciación acerca del declive de las civilizaciones parroquiales en Santiago, entendidas como la relación entre templo (capilla, parroquia, etc.) , sacerdote y un entorno de personas a las cuales la fe acompañaba mediante la celebración de fiestas y sacramentos durante todo el desarrollo de su ciclo de vida ¿causas? ¿posibles consecuencias?

En Europa en general es dramático la crisis del concepto medieval de parroquia, que está sobre los cerros simbolizando el cielo. Este modelo colapsó dado que queda lejos de la gente y la crisis en las vocaciones sacerdotales. Hay parroquias que se están derrumbándose por el no uso, dado el abandono de los jóvenes, la migración hacia las grandes ciudades y el impedimento físico para los más ancianos para acceder al templo que está en la cima de un cerro. Este es un drama general del campo europeo. En las ciudades, en cambio, el problema es la secularización, que incide, incluso en Santiago, en la asistencia a los cultos, que es muy menor, sobre todo mujeres ancianas, jóvenes ninguno. La pregunta que surge es ¿cómo reacciona la iglesia ante este escenario? La iglesia reacciona reubicándose, dirigiéndose de alguna manera a la gente. El concepto de civilización parroquial ha entrado radicalmente en crisis, ya no sirve actualmente, en Europa más que en América, ya que en nuestro continente hay una cultura popular pre moderna, que se opone, en alguna medida, a las tendencias de la secularización, aminorando sus consecuencias.

En Chile las tendencias de la secularización son semejantes a USA, no a Europa. En Chile hay ambigüedades, en barrios más acomodados el catolicismo sigue una religión sin poner en ello el corazón, una religiosidad asociada a la plata (dinero) y al poder (estatus); en cambio en las periferias se vive una religiosidad más sincera. En el barrio alto es una religión sacralizadora de su propio status quo, en el mundo popular, no hay nada que sacralizar, pero, lo que llama la atención es que los cristianos populares están motivados por cambiar el status quo, reflejado en la militancia revolucionaria de los cristianos y de la

teología de la liberación. En América Latina se ha dado una fe creyente e popular que no ha usado la religión en función de intereses anti lucha revolucionaria, sino que la ha motivado. Por ende, el concepto de religión, se reformula y lo tradicional ve en la religión una situación de amistad con el marxismo, lo que no es cierto, lo claro es que en América Latina no hay rivalidad entre marxismo y religión, por lo menos en el catolicismo, lo cual nos lleva a una reflexión acerca de los templos que aún no se ha realizado.

Padre Héctor Gallardo

Fundamentación

Héctor Gallardo es en la actualidad en Vicario General de la Pastoral de la Arquidiócesis de Santiago; desde este cargo participa en las decisiones de localización de templos de este credo en Santiago en representación del arzobispo de turno. Se trata de la máxima autoridad católica, en materia de gestión y responsabilidad, en las decisiones locacionales del catolicismo.

Cuál es su apreciación acerca de la presencia del catolicismo en la ciudad de Santiago?

Previo a responder preguntas, una cuestión, como Vicaría General Pastoral estamos terminando un proyecto que tiene el 1% con GFK, donde se ha hecho una georreferenciación de la arquidiócesis, donde se han ubicado los límites parroquiales y dónde están los templos relacionándolo con variables socioterritoriales y económicas de cada sector parroquial, a escala manzanas. Además, contiene datos acerca del párroco, metros de construcción de la parroquia. Este trabajo se enmarca en que el 2014 se celebrará *“la misión territorial de la arquidiócesis de Santiago”*.

La misión comienza con lo que nosotros hemos llamado *“el mapeo de la parroquia”*; cada parroquia va a recibir un pen drive con la información correspondiente a un decanato, es decir, de cinco parroquias cercanas. Cada parroquia deberá descubrir cuáles son los lugares de su entorno donde debe anunciar el evangelio, de qué manera, entre otros aspectos. Aún no existen resultados preliminares, sino que existe solo un padrón.

El proyecto pretende evaluar el crecimiento urbano para proyectar donde es necesario crear parroquias.

¿Existe una visión centralizada acerca de dónde instalar parroquias?

La decisión de instalar parroquias depende de una mirada que considera la opinión del arzobispado, del vicario zonal y de las necesidades que determina cada parroquia, que en función del crecimiento urbano va necesitando fundar capillas. Puede ocurrir que esto no sea suficiente y sea necesario dividir la parroquia (territorio) para seguir atendiendo a los

feligreses. Hay un organismo en la arquidiócesis que se llama el “*consejo de presbiterio*” que tiene que ver con la misión de evaluar la necesidad de fundación de nuevas parroquias (templos y territorios).

En definitiva, la fundación de una parroquia depende de la mirada del arzobispo, a través de su vicario general pastoral o de quien corresponda, y de las necesidades que reporta la base, esto es, la misma parroquia (originaria). La fundación de la parroquia tiene siempre dos puntas el obispo y la base, de modo que las parroquias nuevas (templos y territorios) surgen de la subdivisión de una parroquia, de la extensión y la misión apostólica de una parroquia ya instalada, que se vio superada por las necesidades de su entorno.

¿Cómo se designa el sacerdote?

Esto depende de la forma de fundación, dado que cuando se funda una parroquia esta debe ser encomendada o al clero diocesano o a la congregación que dio inicio a esa tarea

¿Cuál es el rol del obispo?

El obispo la funda. El consejo de presbiterio (ya que es una comisión) lo que hace es recopilar la información que recibe del párroco del lugar y a los otros párrocos del sector, y presenta la necesidad al arzobispo; el obispo debe ver la forma de proveer al cura, sin cura no se puede fundar la parroquia. O puede postergar la decisión indicando una forma de funcionamiento transitoria hasta que sea posible enviar a un cura libre a ese sector. A veces la construcción de una parroquia es casi lo último, en Santiago hay parroquias sin templos; hay muchas parroquias que han comenzado su tarea en una casa habitación, por ejemplo, en la zona sur, donde hay condiciones febles que surgieron de una necesidad y lo primero que surgió fue la comunidad.

¿Quién y cómo se construye la parroquia?

Hay varias formas; lo más antiguo eran fortunas personales de los curas. Pero ahora, se hace mediante una colecta que se llama “*Construyamos la iglesia de Dios*”, que se pasa dos veces al año para financiar una lista de necesidades de construcción. Esos fondos financian esa construcción. Generalmente se contrata una empresa que atiende al proyecto presentado por los fieles de la parroquia; a veces esos proyectos son grandes monumentos, otras más sencillas, lo que se hace es evaluar el proyecto en función de rangos y se les

comunica a los feligreses si deben o no allegar más recursos. A veces hay parroquias que cuentan con un mecena, personas que están vinculados al sector y que aportan dinero para la construcción. Hay otros que ayudan a la comunidad para construir.

¿Hay alguna forma de apoyo del municipio o del Estado?

Hay terrenos que las constructoras tienen que destinar a usos comunitarios, entonces lo que se hace es postular a esos terrenos. Muchas veces las empresas ceden terrenos; si su tamaño es insuficiente se hace necesario comprar espacios para la construcción.

Las municipalidades tienen poca capacidad para donar terrenos, sobre todo en aquellos sectores de la ciudad en que los espacios ya están loteados, donde el municipio no tiene acceso.

¿Cómo influye la organización territorial del catolicismo en la instalación de templos?

Siempre la construcción del templo se ha situado en donde se piensa que hay más concentración de gente, nunca ha existido un criterio diferente. Cuando los españoles llegaron le dieron a la iglesia un sector para que se construyera el templo y luego se fue generando la necesidad conseguir otros terrenos para avanzar hacia otros lugares. La iglesia (el templo) va siguiendo a la comunidad viva, no hay un criterio previo que se desentienda de seguir a la población, excepto cuando una congregación funda un monasterio. Es la comunidad, esa población, la que genera la construcción.

¿Qué influencias tuvo el concilio vaticano II en la instalación de templos?

El Concilio Vaticano II tiene dos puntas acerca de la dinámica de los templos; coincidió con la expansión de la ciudad, Santiago el año 1962 se estaba expandiendo, además, otorgó nuevas normas para la construcción de iglesias, el rito exige una iglesia (templo) distinta. Fue un insumo importante y que todo lo que después se construyó se hizo con las concepciones emanadas del concilio, de una forma de entender la vida de la iglesia y de la comunidad. Surgieron las capillas, las comunidades eclesiales de base, todos los conceptos teológicos van expresándose en concepciones geográficas, en el contexto de expansión urbana.

¿Fue durante el período del cardenal Silva Henríquez cuando se construyeron más parroquias en Santiago?

Habría que evaluarlo estadísticamente, el cardenal José María Caro (cuyo periodo pastoral es el inmediatamente anterior al de Silva Henríquez) también fue un gran fundador de parroquias, más que Silva Henríquez. En el período de Silva Henríquez a lo mejor se crearon muchas comunidades cristianas (CEB, que dieron lugar a capillas), cuestión que es muy distinto a las parroquias (templos). Silva Henríquez convocó a la misión del año 60 (“*la gran misión de Santiago*”), por ende, si esas CEB son fruto de esas misiones, fue decisión del obispo su fundación, incluso antes del concilio.

¿Qué son las parroquias?

Territorios que tienen un pastor, generalmente el párroco, puede tener un templo que abarca una extensión determinada y a lo mejor contiene otras comunidades, pero el párroco sigue siendo el pastor del territorio. No es un templo, es un espacio, “*una comunidad de comunidades*” (según, Aparecida), que integra colegios que deben vincularse con la parroquia en tanto están dentro de un territorio.

Hay una cuestión derivada de esta concepción, ya que además de los colegios existen movimientos; la gente no sólo recurre a la parroquia sino que al movimiento donde expresa su espiritualidad de mejor manera; pero estos movimientos, como los colegios, se sujetan a la parroquia.

Existe una dinámica producida por la ciudad, por ejemplo, las parroquias del centro de la ciudad, que ofrecen sus servicios a las personas que trabajan en el entorno; hay una movilidad en la ciudad que incide en que la vida espiritual se haga fuera de los espacios residenciales. El movimiento debe asegurar que los sujetos están en comunión con la diócesis, lo que es posible en relación con la parroquia donde el individuo reside.

¿Qué factores rompieron y/o rompen la civilización parroquial?

Además de la movilidad al interior de la ciudad, un factor que rompió la civilización parroquial fueron los colegios confesionales; los movimientos en Chile sólo llegaron a fines

de los 60's, antes estaban las CEB y los colegios. Los carismáticos se instalan en las comunidades, pero tienen su vida en parroquia y se encuentran a nivel diocesano (todo Santiago). Son el movimiento más potente que se ha instalado en Santiago.

El templo se vincula a la cultura de la época, responden a la interpretación cultural de lo que es el hombre y lo que es Dios. El arte de esta época recién está leyendo a la autocomprensión de la iglesia. ¿qué significa comprender al templo en función de la categoría de pueblo de Dios? ¿cómo este concepto se traduce en un edificio? Lamentablemente en los 1980's y 1990's tienes templos que no responden a las líneas del concilio, otros sí, vale decir están más relacionados con otras visiones de la iglesia, no como pueblo de Dios. En los sectores pobres, hay condicionantes, por ejemplo, puede instalarse un templo en un galpón.

Hay una comisión, presidida por el director del departamento de liturgia, quien vela por que se cumplan las normas para la construcción de templos.

¿En qué influye la distribución de templos en la baja del catolicismo?

Las iglesias los domingos están llenas; a pesar de la baja del catolicismo, las iglesias siguen estando llenas. Las razones son muchas, la práctica católica se mantiene, la cuestión más tremenda es que donde instala un templo este se llena.

¿Cuál fue el rol del templo como aglutinador del tejido social durante la dictadura?

En el sector sur hubo una baja en los templos después de la dictadura, pero en la vicaría oeste esto no ocurrió. Puede asociarse a quien llegó con la bandera y quién llegó con la cruz, esto permite comprender que pasa con las parroquias, cuando la presencia de curas fue más contundente la presencia se mantuvo.

Oscar Pereira

Fundamentación

El pastor bautista Oscar Pereira García fue director del Seminario Teológico Bautista, que es el centro de formación de los líderes de esa congregación, ha dirigido iglesias y actualmente se desempeña como pastor de la Iglesia Bautista de Ñuñoa, Región Metropolitana de Santiago. Corresponde a la segunda generación de conversos y ha sido un actor relevante de la obra evangélica nacional. La entrevista tuvo lugar en su oficina el 28 de diciembre de 2011. Se pretendía adquirir información acerca de la percepción de los liderazgos tanto de la cobertura como de la distribución geográfica de los templos de esta denominación evangélica tradicional y de paso, recoger información acerca de la visión de cielo e infierno y sus vinculaciones con el mundo urbano.

¿Pastor, cómo usted caracterizaría a los miembros de la iglesia Bautista?. Si usted tuviera que hacernos una fotografía, ¿quiénes van a la iglesia Bautista?

Bueno, a las iglesias bautistas van desde el punto de vista de género, hombres y mujeres. Desde el punto de vista generacional los niños, jóvenes, adolescentes y adultos... (mayormente) que pertenecen a la clase media baja y clase “media –media”, con excepción de algunos de nivel socialmente de más arriba, personas que van: va gente del mundo infantil, de la primera infancia que no son miembros, son hijos de los miembros o invitados a educación religiosa, y van personas que tiene conciencia del yo y tu con fe en Jesucristo, bautizados e incorporados como miembros de las comunidades de las iglesias locales.

¿Qué opinión tiene respecto a la cobertura de la cantidad de iglesias que existen en Santiago?, están bien, están mal, faltan, ¿qué opinión tiene usted de los templos de Santiago con respecto a la cantidad y a la cobertura?

Bueno, naturalmente en general nosotros los evangélicos y los bautistas pertenecemos, (somos...) a una minoría en un contexto demográfico mayoritariamente cristiano- católico, por lo tanto la presencia cuantitativa de evangélicos, bautistas y de templos es minoritaria, no es significativa desde el punto de vista de la cantidad, (somos...) habrá unos ochenta templos en Santiago más o menos dentro de cien iglesias establecidas y comunidades que

aún no se encuentran constituidas en iglesias, entonces esa es la realidad de la presencia bautista en una ciudad donde son seis o siete millones de habitantes.

¿Cuál es la diferencia para la gente que va escuchar esta grabación entre templos, por ejemplo, hay ochenta templos y más menos cien iglesias constituidas?. ¿Cuál es la diferencia entre templo e iglesia en este caso?

Para nosotros iglesia significa el conjunto de creyentes, feligreses hablando en católico, que están constituidos en una comunidad autónoma respecto de otras comunidades pero en relación con las otras comunidades, y el templo es el lugar donde estas comunidades se reúnen. No todas las comunidades tienen un templo físico donde reunirse; por ejemplo, yo mismo soy pastor de una comunidad de unas cuarenta personas que no tenemos una propiedad, arrendábamos una casa particular en la calle Eduardo Castillo 2000 (municipio de Ñuñoa) pagando un arriendo a un señor particular mensualmente, una vez que ya pidió la casa quedamos sin templo y estamos reuniéndonos entonces en un lugar arrendado, pero somos iglesia, una iglesia sin templo clásico pero reunidos en un ámbito para nuestras actividades de adoración y enseñanza.

¿Y las comunidades que no son iglesia?

Las comunidades que no son iglesia le llamamos misiones, (que) dependen de una iglesia organizada.

¿Y esas pueden tener o no tener templo?

Pueden tener... finalmente no tienen templo, pero algunas tienen templo, excepcionalmente. Se reúnen en casas o lugares arrendados, en casas de miembros o lugares arrendados para realizar actividades litúrgicas, culturales y de enseñanza.

Respecto a los bautistas ¿desde cuándo que están en Santiago?

Desde comienzos de la década del 20 del siglo pasado. La primera iglesia organizada con unos seis miembros en la ribera norte del Río Mapocho. Por ahí cerca, comenzó en una casa, en un lugar arrendado, luego compraron una propiedad en la calle El Salto del barrio Recoleta. Bueno después hablamos más de otros templos para no entrar en detalle. La segunda comunidad se organizó en el barrio de 10 de Julio por ahí por el 1920- 21 en la

casa de una dama que les arrendó el lugar para reunirse que también se convirtió a la fe bautista.

¿En qué período de la historia se construyeron más templos o se dieron más templos?

La mayor construcción de templos, empezaron pocos, sería en la década de los 40' hasta la década de los 70' 80', por ahí sería que se construyeron más templos.

¿Y esos dónde se instalaron, en qué sector de Santiago?, ¿en la periferia?

Hablando de Santiago... yo estaba pensando en general en el país, pero más o menos es lo mismo. El primer templo se construyó en Recoleta, el primer templo, en la calle El Salto Chico, en la calle María Graham, tiene el nombre de una anglicana que visitó Chile en los tiempos... amiga de don Bernardo O'Higgins. El segundo templo se construyó en la calle Argomedo 312 ahí cerca de Portugal, el segundo templo. El tercer templo se construyó en el barrio Pila, allá en 5 de Abril abajo. El cuarto templo se construyó en Conchalí. El quinto templo se construyó ya digamos en la década del 50, entre 40' y 50' el quinto templo en el barrio ferroviario San Eugenio en la calle San Vicente, el quinto templo. Luego se construyeron otros templos que eran misiones de las iglesias establecidas, pero eso es del orden de los primeros cinco templos que se construyeron en Santiago. Pero hay otro detalle interesante, que la primera iglesia bautista recibió un regalo de parte de un filántropo industrial de zapatos, bautista de Estados Unidos de apellido Jarman, se compró una propiedad en Compañía 1714 y 1717 cerca de la estación Santa Ana actualmente, y ahí se construye el templo, la estructura más rica y más grande de todos los templos bautistas del país, y se inauguró en la década del 50', entonces el templo antiguo quedó como misión que luego constituiría la iglesia bautista El Salto. El templo de la segunda iglesia se inauguró también cerca de esa fecha, en el año 51-52 por ahí en la calle San Isidro regalado también por Jarman, un bautista millonario de Estados Unidos. Bueno hablando de templo, en la década de...finalizando el 48 hacia el 50 también se inauguró otro templo regalado por Jarman en Temuco de la primera iglesia de Temuco que es uno de los grandes templos también, y poco tiempo después Jarman regaló para levantar otro templo en la calle Pedro Montt de Valparaíso. Y luego, con recursos de Estados Unidos y bautistas de Chile se

construyó otro templo grande en la década del 60'-70' en Concepción, la primera iglesia bautista de Concepción, en la calle Rosas.

Entonces esto paró por ahí por el 70, paró digamos, esta explosión de construcción de templos, se hizo más lenta, podríamos decir.

Claro, se hizo más lenta y más difícil por los recursos. La unión bautista tenía una junta de préstamos de dinero, fondos de las iglesias y parte aportado por Estados Unidos también para prestarles a las iglesias para construir sus templos. Eso sigue así pero de manera más lenta, pero ahora en las últimas décadas se están levantando templos con aportes de los bautistas chilenos, con los profesionales chilenos, arquitectos chilenos, carpinteros, con obra de mano más barata, entonces se siguen construyendo templos.

Pastor, ¿quién y cómo se decide la instalación de un templo? ¿Quién decide instalar un templo o cómo se decide instalar uno?

La comunidad local, la iglesia es la que busca el lugar, se compra un sitio, a veces se solicita de la municipalidad algún sitio eriazos que la municipalidad dedica a actividades religiosas u otro sitio por ejemplo la iglesia de Lo Valledor, compramos un terreno de 40 x 42 en la Avenida Central esquina Centroamérica al sur del barrio del Matadero, como unos 500 metros al sur, se aisló, se construyó una capilla de madera primero, construida por hermanos de la iglesia misma. Luego la iglesia creció y se buscaron fondos del extranjero y nacionales y se construyó un templo mucho mejor que el que había. Es la iglesia la que decide, la que busca los recursos, la que pide prestado y los miembros van devolviendo, a veces han pedido a un banco un préstamo, ahora es posible hacer eso con la iglesia que tiene derecho público, la iglesia entonces realiza la edificación de su propio templo

En general, me imagino que el criterio de instalarlo tiene que ver con la cercanía de las casas, de la residencia.

Naturalmente se buscan lugares estratégicos. Bueno en primer lugar prima eso, la estrategia del lugar donde haya necesidad, donde haya gente, donde no haya otros templos evangélicos cerca para realizar la misión de evangelizar

¿Cuáles son los requisitos entonces?, ¿esos son los requisitos, que no hubieran iglesias evangélicas cerca? ¿Qué otros requisitos se implementan?

Bueno, que ojalá este cerca de la residencia de los miembros, ese es otro factor aunque hoy eso no se puede conseguir fácilmente porque la gente se ha ido hacia la periferia, a su casa propia y se han alejado del templo, viajan mucho, yo por ejemplo tengo un miembro que viene de la ciudad de Los Valles camino a Valparaíso, de allá viene acá a Miguel Claro donde nos reunimos. Entonces cerca de la residencia de los miembros y donde haya necesidad y gente para evangelizar. Esos son los requisitos principales.

Pero, ¿no hay una autoridad central que defina? por ejemplo, vamos a tratar de ir a esta municipio o a esta otra municipio, ¿no hay una autoridad central sino que las iglesias son las que van decidiendo?

Las iglesias van decidiendo, no hay una autoridad central, pero hay un compañerismo que se llama la Asociación de Iglesias donde los pastores de las iglesias se reúnen y dialogan y se orienta el proceso, hay orientación pero no autoridad, la decisión es de la asamblea local.

¿Y ha ocurrido que los pastores dicen, piensen mejor un lugar, otro lugar y la iglesia piensa lo contrario y se instala a pesar de ello?

Claro, ocurre eso, porque la autoridad está con la asamblea no hay imposición externa a la asamblea local.

¿Diríamos que los templos bautistas están fundamentalmente en municipios y barrios de clase media baja y clase media- media?

Eso es el predominio. Predominan iglesias en barrios populares, en barrios de clase media y muy escasamente en lo que llamamos barrio alto. Actualmente por ejemplo tenemos un templo, un buen templo construido en convenio con la municipalidad, la iglesia del Parque Apoquindo en Las Condes, tenemos una iglesia de clase media, media fuerte levantada en la calle Los Leones 2800-2600 en la municipio de Ñuñoa, y esos son los templos que tenemos por acá, en Macul tenemos templo pero ya de clase media baja, y tenemos capillas

de reunión aquí en Providencia, que se reúnen aquí en Miguel Claro 614 en los edificios del seminario y de la convención.

¿El seminario no tiene capilla?

El seminario tiene capilla.

¿Pero no actúa como templo?

No, no actúa como templo pero es la capilla para las reuniones y la adoración de la comunidad teológica seminarista.

Pastor, ¿ha ocurrido por ejemplo?, (es que como tengo que contrastar con otras denominaciones), ¿ha ocurrido que personas experimenten visiones, o que por ejemplo a partir de la oración piensen en un lugar y eso motiva a la iglesia en ese caso a instalarse ahí?

No, eso no

¿No hay como una dimensión espiritual?

No, no hay un misticismo premonitorio, eso no es nuestra ética religiosa. Nuestra ética es de reflexión, planeamiento, estrategia “misiológica “en el espacio, en el tiempo y los recursos que tengamos.

Siempre mirando donde no haya iglesias evangélicas instaladas

Claro, ese es el objetivo.

¿Y dónde cree usted que faltan templos?, ¿qué municipios faltan si usted tuviera la plata y resucitara Jarman?

Faltan más templos por ejemplo en La Pintana, faltan en la municipio de San Joaquín, faltan más templos en Huechuraba aunque tenemos ya lugares construidos pero como escuelas, la escuela bautista que hay en Huechuraba. Faltan templos acá arriba, en Las Condes faltan, faltan todavía para encarar la evangelización de la gente de más arriba. Hay otras municipios para arriba, no me acuerdo como se llaman.

¿Vitacura, Lo Barnechea?

Vitacura, en Vitacura no tenemos nada, ahí debíamos, si tuviéramos dinero, levantar un templo. Y más arriba hay otra que tuvimos una misión, una iglesia que después desapareció, no me acuerdo como se llama la otra municipio más arriba.

¿Lo Barnechea?

Lo Barnechea.

Pastor, ¿por qué cree usted que el mensaje bautista no cautiva a los más ricos para instalar un templo? ¿Qué pasa ahí?

Yo creo que hay un motivo que descansa más en los ricos que en la voluntad de convertirlos porque históricamente desde los tiempos de Jesús, Jesús mismo lo advirtió... es más difícil que pasar un camello por el ojo de una aguja que un rico se interese en los valores eternos porque el rico es muy positivista, es muy interesado en lo concreto, en las riquezas, el rico no reconoce necesidades, entonces es más difícil tirarlo al suelo para que se reconozca un pobre siervo desnudo necesitado, además como la mayoría de los evangélicos en Chile han sido de clases menores, el rico es clasista, además el rico vive en propiedades digamos como en los tiempos de la edad media de los caballeros y los castillos, viven con casa cerradas, muy difícil de evangelizarlos puerta a puerta porque tiene seguridad, perros, qué se yo, viven encastillados, viven aislados, viven atrincherados en una privacidad extrema lo que no pasa con otra gente entonces es más difícil contactarlos. Son motivos sociológicos digamos, no por falta de iniciativa, ahora nosotros los bautistas estamos hace unos 20 o 30 años... hay un cambio de estrategia de los bautistas de Estados Unidos, de los bautistas del sur de instalarse misioneros en los barrios altos y hacer reuniones en las casas e invitar a gente de más arriba, profesionales. Nosotros mismos en nuestra iglesia tenemos profesionales, hay un profesional que reúna a sus vecinos que son médicos, arquitectos, ingenieros que estuvieron por ejemplo en el culto de navidad, se juntaron con los más pobres. Entonces algo se está haciendo, pero no porque pensemos que el evangelio no es también para los ricos, es un error pensar que la pobreza es una virtud cristiana, la pobreza no es ninguna virtud, el sentido de pobreza, de dependencia de Dios debe estar en

los ricos y en los pobres en lo económico, todos necesitamos empobrecernos para que el señor Jesucristo nos enriquezca con los valores eternos.

Pastor, si yo le preguntara a usted cuál es su definición de cielo, ¿qué me diría usted?

El cielo es un... es difícil de definir, pero el cielo es un ambiente diría yo, es el ambiente trascendente absoluto, el ambiente de la deidad y de seres angélicos y de presencia de seres creyentes que han muerto con fe en Jesucristo en ese ambiente. Eso en general, más detalles no conocemos, no tenemos más detalles al respecto. Los padres bíblicos lo llamaban el tercer cielo, el ambiente del creador del mundo y de los ángeles, el primer cielo era el cielo de los pájaros, el segundo cielo era el de los astros, y el tercer cielo el ambiente trascendente de la deidad. También hay otros nombres para eso, pero la palabra cielo es sinónimo en nuestro lenguaje actual del paraíso Griego y Hebreo, el paraíso, el seno de Abraham se llamaba también, el padre de la fe y de toda la gente de fe perviven, viven de alguna manera que no sabemos en detalle. Con qué figura, con qué perfil, no sabemos. Eso es el cielo, no voy a decir ámbito porque ámbito es más para lo físico.

¿Habría respuesta para la pregunta dónde está el cielo?

Realmente no hay una respuesta geográfica o “cielo grafica” porque yo digo que el cielo está arriba, resulta que debajo del nadir del planeta también hay vacío, también hay cielo, depende de donde uno esté parado, así es que la respuesta tendría que ser siempre filosófica, teológica, espiritual. El cielo está donde el ambiente del creador del mundo está, y comenzamos a vivir una vida celestial antes de llegar allá, lo que la biblia llama la vida eterna, desde el momento en que crees tú en Jesucristo tienes vida celestial y al morir dice San Pablo estas con Cristo fuera del cuerpo pero presente el Señor junto con los ángeles, con la gente de fe que han servido al Señor, así que el lugar lo define la deidad, Dios, la Santísima Trinidad, los ángeles, pero decir un lugar “cielográfico” no se puede dar una respuesta razonable desde el punto de vista geográfico.

¿Y el infierno Pastor?

Igual, la palabra infierno, hay una buena respuesta. Dónde está el infierno, no se puede dar una respuesta también física. La palabra infierno viene del latín que significa lugar y

situación inferior, ser absolutamente los de abajo por estar tan lejos del ambiente alto celestial con los creyentes, entonces el infierno es un estado de lejanía, de soledad respecto de Dios. Alguien dijo, el infierno está al final de una vida que muere sin Cristo, decía, aquí está o allá para fotografiarlo, pero no podríamos hacerlo, es una situación de infra trascendencia de la existencia humana, de los seres humanos.

¿Y el cielo se expresa en la ciudad, se puede expresar en la ciudad, se manifiesta?

Pero claro, y para eso está la iglesia en el mundo, para anunciar la oportunidad de vivir y morir hacia el cielo y también comenzar a vivir vidas celestiales sobre la Tierra porque la presencia de Dios está con nosotros con su santo espíritu, así es que el Señor del cielo está en la Tierra con nosotros y estamos ya teñidos de celestialidad, pero como dice la frase de un teólogo “ya, pero todavía no”, ya tenemos las arras dice San Pablo, pero todavía no es la plenitud de situación celestial hasta que haya un cambio en la historia, cuando la nueva visita del Señor Jesucristo, cuando va haber un tremendo cambio en el universo y se inaugure una era nueva de celestialidad más pura en que la historia va cesar como se está dando, va haber una transformación cósmica tremenda. Esperamos cielo nuevo, tierra nueva dice el Nuevo Testamento.

Pastor, y ¿por qué por ejemplo, siempre que se habla de cielo se habla de una ciudad?

Porque es una metáfora de la cultura hebrea, los padres de la biblia, del lenguaje. Los padres de la biblia nuestros hermanos judíos, la ciudad de Jerusalén era como diríamos una ciudad celestial sobre la Tierra porque ahí estaba el templo y estaba encarnado, entemplado el Dios de Israel, digitado a su pueblo, tanto donde está Dios ahí estaba el cielo, por lo tanto Jerusalén era la ciudad santa, la ciudad sublime y ellos soñaban con que Jerusalén llegaría a ser una ciudad madre de todas las ciudades del mundo, entonces tuvieron un sueño incluso político, material. Entonces ese lenguaje de Jerusalén como la ciudad, la ciudad de Dios, la ciudad de paz divina, ese lenguaje de Jerusalén, el nuevo Israel o los judíos desde Cristo en adelante y los no judíos que aceptan a Jesucristo como el Mesías, el rey del reino de Dios, entonces aplican ese nombre como metáfora al nuevo orden, la nueva humanidad cuyo Dios es el mismo Dios de Israel y es rey, el Mesías Jesucristo, entonces esa es la ciudad, una metáfora del cielo, con el lenguaje de Jerusalén, como la

ciudad el conjunto de seres humanos donde Dios está en el centro y todos los suyos conviven ahí adorándole y sirviéndole.

¿Se podría decir que hay una evolución teológica porque el primer pensamiento era de una especie de paraíso entre comillas. De repente apareció lo urbano en la imagen del cielo. Cuándo más o menos fue eso. Lo urbano, la ciudad en la imagen del cielo?

¿Lo urbano?

Lo urbano, la ciudad en la imagen del cielo, porque antes era el edén, era un paraíso. De repente apareció lo urbano, ¿cuándo fue?

Eso comenzó en los tiempos cuando Israel se urbanizó y la urbanización, la existencia citadina, la urbe, la ciudad. El tema de la ciudad comenzó en el siglo X antes de Cristo en tiempos del rey David y de Salomón. David conquistó la Geografía física allí en la columna montañosa de Palestina, y allí Salomón edificó el templo, y allí plantó entonces el corazón de la patria Hebrea que es Jerusalén, la ciudad.

Pastor y por qué pese a que en la iglesia aparece, o sea, en la biblia o en la tradición aparece lo urbano, la visión de ciudad y cielo ¿Por qué la gente que va a la iglesia cree que el cielo es de otra manera, como un campo, como un lugar libre con mucha vegetación, por qué entre la doctrina por decirlo de alguna manera, y la creencia, por qué esa diferencia, a qué lo asocia usted?

Pero... no le entiendo.

Uno le pregunta a cualquier persona por ejemplo, cómo se imagina el cielo, nosotros hicimos ese ejercicio, le preguntamos a la gente y hay un montón de gente, diría que más del 70 % cree que el cielo es una especie de resort, así donde San Pedro, los ángeles lo van a entretener, lo va a pasar muy bien en el cielo, que es un lugar de campo, que va comer fruta, siendo de la ciudad digamos.

Eso es una imaginación bucólica, como la recuperación del paraíso perdido. Pero es otro lenguaje, es otro tema, es otra metáfora que no se contradice con la metáfora de la ciudad porque en Israel también estaba el tema del desierto, el tema del jardín, el tema del cielo, del islamismo, de frutas preciosa y vírgenes de ojos negros, las huríes, el pasarlo bien, el solaz, lo bucólico, lo rural, el bosque, la naturaleza, los ríos, el agua y el canto de los pájaros. Es una metáfora de existencia humana feliz como paraíso, pero la biblia junta el campo y la ciudad en el libro de Apocalipsis porque en medio de la ciudad está el árbol de la vida, está el bosque, el solaz y cuyo fruto es para la salud de las naciones. Entonces esas dos metáforas como dice Fray Luis de León, la reposada vida, la vida retirada donde el ambiente de los pocos sabios del mundo ha sido. El irse al desierto, el “monasticismo” nació de esa metáfora de irse al campo. Los esenios se fueron al desierto y abandonaron la ciudad pecaminosa, la desecharon y fundaron una nueva iglesia cerca del Mar Muerto. Entonces es otro tema, es otra dimensión que no se contradice sino que se complementa como la temática del bienestar de la comunidad humana teniendo como centro la presencia divina.

Pastor, con esta pregunta termino. La visión del infierno en la ciudad. ¿Se expresa el infierno en la ciudad?

El infierno también se refleja en la ciudad. Se expresa en conductas infernales, el engaño, la mentira, la traición, el materialismo, el odio, la explotación del hombre por el hombre, es decir, una vida inferior, una vida infrahumana, pecaminosa, injusta. En el infierno también comienza la soledad respecto de Dios, por la incredulidad, la gente que vive como huérfano en el universo, sin esperanza y sin Dios. La vida pecaminosa, inferior, egoísta, sin amor, con guerra, con odio, con avaricia, es como dinteles de la existencia infernal absoluta que viene después de la muerte.

Emiliano Soto*Fundamentación*

Emiliano Soto Valenzuela, pastor y obispo de la Iglesia Evangélica Pentecostal Reformada, presidente del Consejo Unidades Pastorales de la Región Metropolitana y presidente de la mesa ampliada de entidades evangélicas que son organizaciones internacionales en Chile que aglutinan una diversidad de pastores y organizaciones que están colocando el tema de la unidad como centro del accionar del mundo cristiano para tener algunas iniciativas que promuevan el desarrollo de la iglesia evangélica.

¿Cuál es su opinión respecto a la distribución y cobertura de los templos evangélicos en Santiago?

Bueno en realidad mi planteamiento podría ser crítico en el sentido de la forma como se conforma un templo evangélico en Santiago. Existe esta realidad de que los evangélicos concebimos como centro de adoración justamente a la persona, por lo tanto parte a veces en un lugar de culto desde una misma casa. Dice la Biblia, donde hay dos o tres congregados en mi nombre yo estoy ahí, y se inicia normalmente un culto con 2, 3, 5 familias en una casa que luego van botando las paredes y al final van conformando una pequeña capilla para unas 30-50 personas y luego van asumiendo nuevos desafíos con el objetivo de comprar un terreno y hacer formalmente una capilla, y de esta manera se inicia el proceso, de una manera bastante doméstica, pero a través del tiempo la van desarrollando y se van teniendo infraestructuras bastante ordenadas, bastante de acuerdo a la parte técnica que piden los municipios dentro de los reglamentos establecidos de lo que significan las construcciones hasta tener templos que van con capacidad para 5 mil, 2mil, 3 mil personas.

¿De dónde salió esa idea de romper las paredes, de instalarse en una casa. Lo trajeron los misioneros, fue una idea que surgió?

Yo creo que fue, digamos, una idea autóctona, o sea de acá mismo de Chile donde de acuerdo a la necesidad, porque hay que decirlo, las iglesias cristianas no católicas en Chile practicaban el culto al interior de sus casas, al interior de sus hogares, pero a medida que fue creciendo la libertad de culto también comenzaron a crecer estas iglesias, y como

primera medida fue botar las murallas más cercanas, que fueron las murallas de sus casas, luego destinaron toda su casa para hacer un templo y donde se creó ese lugar de ahí se inicia el desarrollo de construcciones y edificaciones de templos, por lo tanto creo que es más a nivel local.

¿Cómo se decide donde se localiza una iglesia?

Bueno los planos reguladores que están existiendo en las diferentes municipios han venido un poquito a ordenar el tema porque ha segmentado los sectores que son los sectores que definitivamente son para vivienda de particulares, sectores mixtos donde está el sector de equipamiento, donde hay sectores industriales y ya definitivamente el día de hoy creo que un pastor de una corporación busca dentro de un municipio el sector donde esté la posibilidad de levantar un equipamiento de culto que anteriormente, 10, 15 o 20 años atrás era diferente porque donde se le ocurría a esas personas que levantaron el culto ahí tenían que edificar y ahí tenían que continuar y a veces los permisos de edificación no se podían dar justamente en los lugares que a veces estaba dentro de un pasaje y era limitado para poder colocar vehículos a la salida, inclusive todo este tema que da la reglamentación del tema de construcción donde se necesitan puertas para la salida de emergencia de incendio y accidentes y todo eso no es factible poder hacerlo, así que yo creo que es un proceso que se ha venido desarrollando, y ya los pastores, creo que las corporaciones están buscando lugares donde son más asequible porque los municipios están mostrando un poco el camino para poder hacer sus propios templos.

¿Quiénes construyen los templos?

Bueno construyen los templos normalmente las mismas gentes que están participando adentro del culto que son los pastores, los hermanos dentro de su propia realidad donde se ubican albañiles, carpinteros y de esa manera se inicia de forma autónoma la construcción del templo. Ahora, no son grandes empresas constructoras que se contratan como para esto, sino que la misma gente de la iglesia construye.

¿Cómo se financia la construcción?

Se financia a través de la misma feligresía, los mismos hermanos aportan con sus ofrendas, diezmos, donaciones para llevar adelante el desarrollo de sus templos, así que esa es la

manera desde la perspectiva al menos del corte pentecostal se ha venido desarrollando por décadas, esa es la manera.

Pastor, ¿qué características socioeconómicas tiene su feligresía, o sea, los miembros de su iglesia?

Bueno existe de todo, normalmente existe bastante gente de escasos recursos, gente que está en desarrollo de lograr mejores recursos, se habla de ABC1, existen D también y existe también gente que ha logrado una posición mas pudiente dentro de la iglesia y tienen la posibilidad de acceder a mayores recursos, existe una diversidad de personas y al final todos colaboran en la medida que puedan para poder lograr el objetivo.

En su congregación, ¿cuántos templos tienen?

Nosotros a nivel de corporación, perdón, a nivel de iglesia tenemos 12 templos ubicados en diferentes zonas de Santiago, en diferentes municipios. La parte principal está en la municipio de La Cisterna, otra en San Miguel, tenemos en El Bosque, en San Ramón, en Pedro Aguirre Cerda, en Renca, en Cerro Navia, tenemos también en Lo Espejo, en La Granja, una diversidad de municipios donde se han levantado iglesias y capillas para funcionar.

¿Es una corporación de derecho privado?

Hasta el momento es una corporación de derecho privado sin fines de lucro donde nosotros provenimos de una corporación grande en Chile que es la Iglesia Pentecostal, nosotros somos iglesia evangélica pentecostal reformada y ya hace mas de 25 años tenemos vida legal y nosotros tenemos aproximadamente unos 40 lugares donde funcionan pastores y hermanos.

¿Y cómo se inició su ministerio, o sea, la iglesia, su corporación?

La iglesia se inicia materialmente desde cero, se parte en una casa particular donde tenía un patio grande y ese patio grande luego se construyó y se edificó una estructura donde cabían 200, luego se amplió para tener 400 y luego creció para tener 500 personas dentro de esa infraestructura. Actualmente tiene esa capacidad y hemos venido comprando los terrenos de los lados, se han comprado 3 terrenos, ahora tenemos un frente de 40 x 50, 2000 mt2 y

hay un proyecto definitivo que es la construcción de un edificio sede de la corporación con un templo para capacidad de 1200 personas, eso está todo ya adelante a través de los permisos que se hacen en los municipios, con arquitectos y oficialmente, de una manera que la iglesia también pueda acceder a eso porque no todas las iglesias pueden acceder. Una realidad de contar con arquitectos, con un proyecto y con todos los planos, en el fondo se va encareciendo, estaríamos necesitando mayores recursos.

Pastor, ¿en qué año empezó la corporación, el ministerio?

En el ministerio yo partí el año 1991 como pastor de la iglesia, con el tiempo fui elegido presidente y obispo de la obra, y bueno he tenido un desarrollo bastante interesante, nosotros somos también de corte pentecostal y la gente ha venido buscando un desarrollo cada vez más de evangelismo, misiones y abertura a nuevas obras, por lo tanto ha habido un ímpetu y una fuerza ahí, así que hemos tenido que levantar obras por ejemplo en lugares como el sado del terremoto en Iloca, un lugar que fue afectado por el último terremoto de una manera bastante fuerte, ahí el alcalde nos entregó un terreno en comodato y tuvimos que levantar, regularizar, ordenar un lugar que era una escuela, lo ordenamos y estructuralmente se puso como templo así que se consagró hace un año atrás. Por ejemplo este año estamos consagrando dos capillas nuevas en la población Santa Francisca en Chillán, en Pitrufrquén otro templo más, y así la gente va reproduciendo este ánimo y afán no tan solamente de evangelizar y ser almas para Cristo, sino también tener un lugar seguro, mas o menos confortable donde se pueda desarrollar un culto ordenado sin que también podamos molestar a los vecinos.

Pastor, ¿cuántos pastores tiene usted bajo su cargo?

Nosotros en la corporación, a nivel de corporación tenemos 35 pastores encargados de obras que funcionan dentro de la realidad de la corporación y a nivel de entidades de organización aquí en CUPREM existen 40 organizaciones a nivel de base y en cada municipio hay una agrupación de 30, 40, 60 pastores que están funcionando, entonces hacen un espectro bastante importante dentro de la Región Metropolitana.

¿Cuántos miembros tiene la iglesia, cuántos feligreses?

¿A nivel de denominación?

Sí, a nivel de denominación

Nosotros apuntamos de aproximadamente de acuerdo a los censos que se entregan todos los años y que los pastores realizan unas 2500 a 2800 personas.

Pastor podríamos decir que partió de cero. ¿Con cuántas personas más o menos?

Bueno se parte con aproximadamente 150 personas. 150 y vamos en 2800 en 12 años. Eso que quede registrado, digamos, para poder evaluar

Es un proceso en que hemos trabajado con pastores porque el hecho de partir, y esta reproducción de pastores encargados de obra, personas que funcionan a cargo de congregaciones es todo un proceso y eso significa que de alguna manera se está construyendo, se está creciendo y se está desarrollando y entendemos que la obra de Dios, en Chile funcionamos en base a la promesa de la Biblia, de la Palabra.

Pastor, ¿qué me dice usted qué es el cielo?

Bueno para nosotros, yo personalmente no soy de esas personas que me imagino el cielo, lo que yo tengo como cielo es lo que está establecido en la Palabra donde habla Juan hablando del cielo nuevo y una tierra nueva, el libro del Apocalipsis lo explica y habla de la nueva Jerusalén, la ciudad santa, y desciende del cielo esta ciudad, y lo coloca ahí en la biblia de una manera bastante, digamos, explícita, inclusive coloca las dimensiones en el cual dentro de esa ciudad va participar gente que ha creído en Jesucristo que ha sido sellada por el espíritu santo y un día va tener la oportunidad tal como la Biblia dice, va ser la esposa del cordero de Jesús y va radicar en ese lugar para poder estar compartiendo con el que está sirviendo actualmente, que es Jesucristo.

Pastor, el cielo ¿se expresa en la ciudad, por ejemplo en la realidad, se expresa en cielo?

Yo creo que muchos extrapolan el contexto terrenal de los que es una ciudad y a veces se buscan los mejores lugares o la respuesta de la naturaleza en lo más lindo, campo, pasto verde, ríos y árboles, pareciera ser que algunas personas lo dicen, es como que estuvieran en el cielo, en una condición ideal, pero yo particularmente creo que el cielo está presentado en la Biblia de una manera diferente a pesar que en el Apocalipsis lo va

interpretando y representando de una manera donde se nos apunta a la necesidad del alma o a la necesidad del espíritu y a la relación que existe con el Rey de reyes y Señor de los señores que es Jesucristo, más que en el sentido del contexto físico que uno pueda estar presente, yo lo aplico más al contexto espiritual.

¿Y el infierno Pastor?

Bueno el infierno que también para nosotros está establecido en la Palabra, tal vez si no está la palabra infierno propiamente tal, está en el lago de fuego y azufre donde es un lugar determinado también para lo que está establecido en la Biblia, para aquellos que no han creído en Jesucristo y están preparados para una condenación eterna, si habla de fuego y habla de libertad en la Biblia es lo que uno piensa que pueda existir en el lugar. También aparece en el Nuevo Testamento el lugar donde está el rico y el Lázaro presente ahí aparece el lugar donde van a ir a estar presentes todos aquellos que no tienen la posibilidad de acceder a conocer a Jesucristo, así que también yo me remito a lo que está en la Biblia, no especulo con una montaña de fuego y azufre, sino a lo que está ahí en la Biblia.

¿Dónde cree usted que falta presencia evangélica en Santiago, y por qué cree que falta?

Yo creo que uno de los lugares o sector que ha sido difícil de alcanzar han sido los lugares de municipios acomodados donde existen personas ABC1 de un buen nivel económico, me refiero yo tal vez a Las Condes, Lo Barnechea, La Reina, son municipios en las cuales a la gente les cuesta acceder al conocimiento bíblico y tal vez la dificultad está en ellos ya tienen una religión determinada y afianzadas en sus conceptos, en su conciencia, que aquí en Chile, hay que decirlo, es la religión católica, que está presente como convicción dentro de su vida. A mí me ha tocado participar o tener la posibilidad de atender a mucha gente de esos sectores que son médicos, ingenieros, y a pesar de que uno pueda atenderles o asistirles espiritualmente y hablar de la Biblia o hacerles presente el hecho de los que significa la Biblia, pero ellos nuevamente vuelven a sus pensamientos de los que significa ser la religión para ellos oficial, la religión católica; y hay mucha gente también agnóstica, por la posición tal vez intelectual que ellos tienen, muchos profesionales que han pasado por las diversas universidades y al final el tema de Dios lo dejan en un segundo o tercer

plano, para ellos vivir la vida lo más urgente y lo más necesaria posible ahora y lo de Dios dejarlo para último tiempo.

Entonces habría una distancia entre las formas de predicación del evangelio y las personas de altos ingresos. ¿Habría ahí un desacomodo o la incapacidad de la religión evangélica para poder convertirlos?

Yo creo que, digamos, los evangélicos y esto uno lo dice como mea culpa, nos ha faltado un poco de suspicacia para poder llegar a ese tipo de personas, bueno gracias a Dios se están abriendo algunos medios de comunicación como las radios, la televisión, medios escritos en el cual de alguna manera este tipo de personas está abriendo las cortinas de sus casas, por dar una mirada y está tratando de poder entender quienes son estas personas que se denominan evangélicos y ha habido también en muchos un interés para poder conocer esta realidad religiosa que es una realidad religiosa nueva que está marcando más del 20% en Chile de personas que están adscribiendo a esta religión evangélica, eso significa casi 4 millones de personas en un país de 17 millones de personas. 4 millones que han atendido al evangelio, es llamativo porque estas 4 personas están pensando religiosamente de una manera diferente, entonces eso lógicamente llama la atención, y ha habido en algunas personas el interés de poder conocer más y esto lo estamos haciendo a través de la televisión, a través de los medios de radio, cosa de que el mensaje pueda llegar, no tan solamente pueda llegar el mensaje bíblico, sino que aquí también ha lógicamente actuado con toda la fuerza la presencia del espíritu santo obrando milagros en personas que han sido empresarios, parlamentarios, senadores, diputados que de alguna manera como que comienzan a entender de que en este segmento religioso también Dios actúa a través de ellos. Escuchaba yo un testimonio de un senador de la república que su hijita nació enferma, con seis meses, nació antes de la fecha y nació con muchas complicaciones y la iglesia oró y pasó el proceso de lo que era prematura y pasó todas las enfermedades y logró recuperarse y ahora en una niña de 6 años sana como cualquiera, libre de cualquier enfermedad, entonces eso también llega mucho, el milagro, le prodigio y de alguna manera tienen que creer en el poder del evangelio.

Sergio Torres

Fundamentación

Sergio Torres Pinto, Laico católico, es Licenciado en teología y misionero católico. Su línea de investigación es la escatología y la eclesiología.

Su apreciación acerca de la presencia de su credo en la ciudad de Santiago; ¿es suficiente? ¿es insuficiente? ¿dónde faltan templos? ¿cómo se expresa esa presencia?

La presencia del catolicismo en nuestra ciudad recoge la evolución del sentimiento y la experiencia religiosa de la gran mayoría de los chilenos pero que también expresa los avatares de las modalidades de crecimiento de muchas ciudades latinoamericanas. Es obvio que hay una intencionalidad de localizarse de la iglesia, pero la ciudad desborda todo tipo de planificación, más aun cuando se ha pensado en algunos momento se ha pensado que la mejor forma de organizar el crecimiento es librándolo a su suerte. La ciudad es más que un espacio residencial, de manera que los ámbitos de servicios, entre los cuales se cuentan los espacios requeridas para expresiones religiosas, deben tener una adecuada cabida. No considerar esta situación puede afectar el punto de vista desde el cual estamos mirando sin considerar espacios que están aconteciendo en el sustrato, como puede ser que en materia de infraestructura religiosa se esté dando la segregación socioespacial que se evidencia en una serie de circunstancias de la vida del santiaguino.

La iglesia en Santiago está evolucionando entonces en un contexto socio histórico complejo que influye en la percepción y en la realidad de la distribución de los templos en las distintas municipios de Santiago. El problema no es entonces si hay suficientes iglesias o si faltan en algunos sectores de la urbe, tampoco el problema es si los estándares de construcción de los templos varían de acuerdo al contexto económico y sociocultural en el cual se encuentran, ya que si varían, lo que es necesario dimensionar es la magnitud de la influencia de lo histórico y ver si las dinámicas de crecimiento han superado cualquier posible organización de las diócesis y los obispados, ya que las políticas públicas y el mercado ha influido significativamente en lo que se puede hacer para localizar iglesias, del mismo modo como podría darse si es que analizásemos la dotación de espacios para otro tipo de actividades. El pensar si algo está bien ubicado o no queda superado por la

ocurrencia de procesos que dejan poco espacio para aquello, ya sencillamente la política y el uso efectivo de suelo tiene un efecto en todas las dimensiones de la vida.

Su opinión acerca de la organización territorial del catolicismo (o del credo correspondiente) y cómo esta influye en la instalación de templos

Con todo, yo creo que también por parte de la iglesia católica se ha dado en materia espacial una situación reactiva más que proactiva. Si el templo es un lugar simbólico para la comunidad, se hace necesario mayor celeridad en la protección de determinadas características, en la planificación; la velocidad de instalación de una nueva parroquia en sectores pudientes parece ser mayor dado que los estándares del edificio pueden ser satisfechos por una mayor capacidad de acopio de capital por parte de este tipo de comunidades, en función de su proveniencia socioeconómica y no necesariamente porque aquel que decide opte por una localización en perjuicio de otra; aquí hay una trama entre iglesia sociedad que además de beneficiarnos, nos atrapa. Esto independientemente de que en otros sectores de la ciudad hayan surgido capillas y templos de un modo evolutivo, desde el celo pastoral y del afecto de la comunidad que comenzó con una humilde capilla hasta llegar finalmente a ser reconocida como parroquia porque era el lugar donde hace veinte años atrás se había pensado que ese era el lugar adecuado para la existencia de este tipo de edificios.

Cuando hablamos de capilla, templo, iglesia y parroquia hablamos de cosas distintas; hay que diferenciar conceptualmente que en la iglesia católica tiene básicamente una concepción asociada a los modos de instalación de esta religión en Occidente que hace que todos pertenezcamos a una parroquia, siendo esta la unidad territorial base, donde se encuentra el lugar insigne en donde se reúne la comunidad, una iglesia parroquial estatuida y significada para esos fines. Esa parroquia comienza a crear un conjunto de capillas que en Europa serían en si mismas parroquias dada la extensión territorial de las diócesis.

Templo tiene una caracterización o connotación más que territorial, se trata de lugares a los que las personas le otorgan una significación o sentido especial o de locación para la vivencia de la fe, pudiendo haber templo o no. Pueden ser lugares de peregrinación y lo identifican como parroquia o templo como tal.

Iglesia es la comunidad que requiere un lugar para su encuentro, reconocimiento y celebración de las experiencias para la vida comunitaria. Puede haber iglesias sin templos desde la perspectiva conceptual, pero institucionalmente u organizacionalmente no, porque la iglesia se simboliza y/o comprende en templos para la vida en comunidad. Las capillas son de menor magnitud que las parroquias; puede darse lo contrario, pero no es lo usual.

Pueden ser templos no sólo el lugar de encuentro de la iglesia, la experiencia religiosa puede darse en otro tipo de lugares; en el estudio de la experiencia religiosa se ha constatado que existen lugares que tienen una significación especial que los hace sagrados, donde el rito adquiere una dimensión especial, lugares que canalizan de un modo particular la experiencia religiosa que trasciende a la experiencia americana y al cristianismo, se asocia al fenómeno religioso como tal. Por ejemplo, los lugares de peregrinación tienen un sentido muy especial para la religiosidad en general y para la religiosidad popular. Los templos allí vienen a simbolizar lo que esa experiencia ha querido significar en un momento determinado. Si no existiese un templo, la gente lo construiría, tal es el caso de Andacollo y otras expresiones religiosas y otras que colindan con este tipo de experiencia como es el caso de las animitas, donde se junta la creencia ancestral sobre la supervivencia de las almas con lo que los católicos creen, que les hace adquirir una densidad muy especial.

El tema del lugar, si viene cierto es la comunidad la que celebra y no necesitamos templo para celebrar, tiene que ver con lo que esta experiencia necesita un espacio que la contextualice y la resignifique en función de lo que esta experiencia quiere representar, el templo viene a simbolizar lo que esa experiencia significó en un momento determinado. Se da una especie de sobre posición entre experiencia religiosa y una catolicidad que se concibe territorialmente, donde a cada parroquia le corresponde una iglesia que solemnice la experiencia.

Su apreciación acerca del declive de las civilizaciones parroquiales en Santiago, entendidas como la relación entre templo (capilla, parroquia, etc.) , sacerdote y un entorno de personas a las cuales la fe acompañaba mediante la celebración de fiestas y sacramentos durante todo el desarrollo de su ciclo de vida ¿causas? ¿posibles consecuencias?

Actualmente esto tiene una doble consideración, primero, que en América y en Chile la parroquia nunca ha sido el centro fuerte evangelizador al mismo nivel de lo que fue en Europa, de modo que cualquier cambio en la historia o en la cultura significativo la influye de modo notable, de manera que esta parroquia no sea lo mismo que hace cincuenta años atrás. Segundo, que la parroquia como unidad geográfica, especialmente en las ciudades, no logra capturar la complejidad de lo que significa ser habitante en la ciudad, y al mismo tiempo alguien que quiere tener una sincera expresión de su propia religiosidad, y muchos puede que la parroquia no refleje lo que el cree y hace con su religión, como por ejemplo, la pertenencia a movimientos cuyo centro no necesariamente es la parroquia.

La ciudad hace que la unidad parroquial a pesar de su complejidad no logra capturar todas las expresiones y anhelos religiosos de los habitantes del entorno. A esto hay que agregarle dos aspectos, por una parte, que la hegemonía del catolicismo ya no es tal, y ha sido desafiada por dos fenómenos, uno que el catolicismo no es la única representación de la sensibilidad cristiana, y cada una de las otras iglesias tiene su propia forma de instalarse y un conjunto importante de personas que no habiendo hecho el paso de la creencia a lo no creencia, hacen el paso decidido a la pertenencia desde una experiencias religiosa católica o evangélica a otra religiosidad sin templo, siendo el lugar donde satisfacen sus necesidades religiosas un misterio.

Hay una experiencia reactiva en materia religiosa, por ejemplo, el fenómeno de gentrificación le da notoriedad a templos que fueron concebidos en otros contexto y que no se han adaptado a las transformaciones asociadas a la movilidad de la ciudad. esto se debería a que no hay una toma de conciencia, a no darse cuenta de las oportunidades que ofrece una ciudad que vive y cambia.

Nosotros hemos querido replicar la lógica parroquial de Europa, pero nuestra lógica parroquial ha sido más débil de lo que pensábamos, ya que nuestra fe es más producto de la cultura y de procesos sociales, y no de una lógica parroquial. En Europa, los viejos templos del siglo XX son las parroquias que la gente usa, pese a la secularización, dado que la estructura parroquial era mucho más sólida dada la evolución histórica del catolicismo en Europa. Hay otros procesos que obedecen a procesos sociales que tienen que ver con la secularización y con aspectos estratégicos que afectan a los países del viejo continente.

Porque el tema a mi modo de ver no es la división geográfica sino la experiencia comunitaria de la fe, que es lo que le da sentido al templo. Para celebrar la fe no necesitamos de lugares sagrados, pero la comunidad necesita donde encontrarse, reconocerse, celebrar, dado que la iglesia es comunión. Lo anterior implica la lógica de la planificación de los templos debe seguir a la lógica de acompañamiento de comunidades y no siguiendo a una dinámica geopolítica de seguir al poder, de cómo construye en este aspecto y como habita en la ciudad. Sin embargo, al ser la iglesia una institución que influye socioespacialmente es imposible que no se convierta en poder. Pero hacer templos siguiendo la dinámica del poder termina desvirtuando lo que esta iglesia quiere ser.

La pregunta acerca de si faltan templos, o si hay que hacer templos por todos lados, debe ser respondida negativamente, dado que el templo debe seguir la vida de la comunidad y hay que detenerse más bien en el análisis de cuáles fueron los procesos que dieron origen a estos edificios en determinados lugares y no en otros. Por ejemplo, vale más detenerse en el celo apostólico que da origen a una pequeña capilla y los modos como los feligreses se procuraron un templo para desarrollar el culto, ya que este edificio sigue la vida de la comunidad, que puede generar templos en los lugares aun cuando no sean adecuados, pero que encontró eco en la fe sincera de la gente y lograron producir un lugar real.

Por favor coménteme sus apreciaciones acerca del valor simbólico del templo; la relación del templo con su entorno; (el imaginario templo)

Respecto a las relaciones entre el templo y el entorno, no hay que olvidar que lo principal es el misterio. El catolicismo contemporáneo debe conciliar los requerimientos sociales de la iglesia y por otra parte la necesidad de tener lugares de encuentro y que este se centre en lo litúrgico, la celebración de la Eucaristía y además que exista la posibilidad de conservar el cuerpo del Señor, con todas las implicaciones teológicas de esto. La iglesia debe superar lo gitanesco y debe adquirir la connotación de templo, centralidad en una iglesia que evangeliza a partir de un lugar donde la gente se encuentre y celebre la fe y que responda a la necesidad de un lugar donde esa expresión religiosa cobre sentido y se ratifique. El hecho de entrar a un lugar e incluso desde fuera permite cultivar y desarrollar la fe. Esto no debe suponer la reparación en costos, sino que lo hay que cautelar que no se pierda de vista que es el encuentro y el compartir amistad es lo que hace el culto y no el lugar, siendo primordial el hecho de hermanos que se reúnen ofreciendo servicio al otro. Este aspecto ha

sido cuestionado desde la teología protestante y algunos católicos han cuestionado, el cristianismo ¿es una religión o una fe?; esta tensión se reproduce en el tema del espacio. Desde esta perspectiva es que la lógica del templo es un lugar que tiene una densidad especial para desarrollar el culto que debe seguir a la comunidad aglutinada en una fe común que da sentido al resto, si esto no se da el cristianismo queda enajenado de su propia experiencia, que en última instancia, que aunque profese que es en la Eucaristía donde se expresa Dios en la realidad, no pierde por ello su dimensión de misterio, su dimensión escatológica.

La tentación de tenerlo todo controlado, incluso en el templo, puede afectar la perspectiva escatológica, ya que Jesús no predicó la constitución de una iglesia, sino la llegada del Reino de Dios tanto en la materialidad como en lo escatológica.

¿Quién funda y construye iglesias de su credo en Santiago? ¿de quién depende la decisión?

Es la iglesia organizada en torno a su obispo es la que decide la construcción y emplazamiento de un templo; si un obispo aprueba la llegada de un nuevo movimiento, esa sensibilidad puede demandar el uso de un determinado espacio. Incluso pueden juntarse en lugares a que no sean necesariamente sacros o pueden utilizar diversos lugares. El obispo debe preocuparse de la instalación y funcionamiento de nuevos templos y puede que recoja las demandas de una iglesia viva que es también expresión de los deseos de instalación de nuevos templos.

Ya hemos dicho que la parroquia en América y en Chile no llegó nunca a ser una realidad sólida; para ciertos sectores y para el imaginario en general se dio la civilización parroquial como ideal base que nunca llegó a ser lo que se esperaba, a mi modo de ver, el eje central del paisaje religioso en Santiago está vinculado con las clases sociales y esto configuró la realidad actual, las diferencias y la identidad que se da a partir de ellas, sentido de pertenencia, reconocimiento y otros entre cruces entre sociedad y religión que pueden ser virtuosos o muy negativos en algunos aspectos. La pastoral ordinaria tenía la convicción de que el modelo parroquial se encontraba funcionando adecuadamente, pero la realidad actual muestra que no, de hecho en algunos lugares puede haber sobreoferta, de manera que alguien que es católico tendrá más de un lugar donde desarrollar su fe para canalizar su

experiencia religiosa, aun cuando podrá o no estar de acuerdo con los protocolos que allí se siguen o en todo o en cada una de las notas de aquello, sobre todo los más jóvenes, pero oportunidades no le faltarán porque o están las parroquias, colegios, los movimientos o en múltiples manifestaciones sociales donde también hay una cercanía y por lo tanto hay otra forma de encontrarse socialmente los mismos; en cambio, en otros sectores sociales medios, medios bajos y bajos ya no es el liderazgo de la parroquia, sino el pastoral el que hace que una parroquia funcione o no, el involucramiento con la comunidad pasa a ser el eje central, y no ciertas condiciones preestablecidas que muchas veces son de carácter social o cultural que la experiencia propiamente tal.

Por eso, creo que la evolución de las parroquias ha seguido o se ha parecido aquella de la sociedad y la cultura de la complejidad de nuestra ciudad. el modelo europeo se basa en siglos de evangelización, esto no se dio en nuestro país; Europa tuvo su propia evolución desde los monasterios y no desde las parroquias. En América no se dio, tampoco en África, pero nuestras añoranzas en parecernos a Europa nos hace pensar que este es el modelo que debía funcionar, el catolicismo no tiene por qué pensar que esta es la única forma en tanto no lo es ni en Asia ni en África, de hecho en Europa se están buscando otras alternativas.

Nuestros obispos más que ser pastores están administrando la crisis, juntando parroquias o haciendo un cuanto hay de cosas, en lo cual se aprecia que el modelo parroquial es el que está en entredicho, por lo que hay que abrirse en ciudades complejas a otras posibilidades. Lo que preocupa es que haya una desigualdad en la oferta, lo que implica que si la fuerza de las cosas no plantea solución a la desigualdad en la oferta de parroquias debe hacerlo el rol conductor del pastor. Lo que hay que evitar es que acontezca la distorsión entre sobre oferta y déficit, que puede ser muy grave. En una sociedad tan desigual como la nuestra sería extraño que no operara esa desigualdad o esa distorsión.

¿Existen y qué son el cielo y el infierno? ¿Se expresan en la ciudad?

Respecto al tema del cielo y del infierno, hay muchísimo paño que contar. He descubierto para alegría mía que no fue el cristianismo el que los inventó, por ejemplo, se da en expresiones culturales tailandesas, donde aparecen en sus convicciones culturales más profundas representaciones más dantescas que las del propio Dante. No hemos estudiado

lo que significa la mitología escatológica, en el entendido de que el cristianismo no es el único que tiene este tipo de mitología. Hemos estudiado la mitología acerca del origen, donde aparecen ciertas concepciones que han sido reveladas por el estudio de la cultura y de la historia. Respecto al tema del cielo y del infierno hay mucho todavía que reflexionar, por consiguiente, desde un punto de vista estrictamente teológico, la única clave que tenemos es mirar la experiencia de Jesucristo, como él concibió el tema de la vida y de la plenitud de la vida, que no es otra cosa que sinónimo del tema de la plenitud del Reino, en lo cual él centro su anuncio.

Respecto a esto, resulta muy ilustrador, que afortunadamente no hay una sola imagen en el NT para referirse al cielo, sino que en un momento determinado cielo en la teología escolástica se llegó a identificar con “visión de Dios”, entendida casi como una cosa estática, individual y por error cognitiva. Pero los textos bíblicos se refieren por visión de Dios a un encuentro con Dios, que implica el encuentro personal con Dios, que es esencialmente misterio, que aquello que buscamos afanosamente en templos, lugares y de las más diversas maneras se puede conocer a través de un encuentro personal. Que en algún momento de la historia se haya instalado desde lo racional, se haya interpretado de manera intelectualizada forma parte de nuestras limitantes, es parte de lo que somos como mundo occidental; en Oriente, en cambio, esta concepción es diferente, siempre ha estado presente la idea de encuentro. En cambio, la tradición occidental, más jurídica y esencialista le ha dado esta connotación. Pero, el NT hay múltiples formas de referirse al cielo, como banquete, el lugar de encuentro, el lugar donde se van a enjuagar las lágrimas.

No tengo una imagen del cielo, me he preguntado cuál es la mía, pero la que más me evoca es la de encuentro, con Dios con las personas queridas, como un lugar donde uno se va a conocer plenamente,. Por eso me hace mucha fuerza el sentido pleno, el Reino de Dios como vida plena, un encuentro con un Dios que no le pide al hombre que renuncie a las otras dimensiones de la vida. Más que lugar geográfico, la categoría de encuentro es material. De lo anterior se deduce que no se puede ser feliz si no están todos los suyos, y ahí estaría la categoría de infierno.

Respecto al tema del infierno el cristianismo tiene que hacer una gran labor dado las fábulas horribles que ha construido mediante las cuales ha jugado con la angustia y con el miedo, lo cual es profundamente anticristiano. Desde la perspectiva dogmática habría que hacer

una reflexión dado que el cristianismo nunca ha equiparado cielo e infierno, sino que ha pregonado la posibilidad del encuentro y al mismo tiempo la libertad y la libre determinación.

El cristianismo predicó el infierno a causa de las tesis que afirmaban el carácter temporal del infierno, que como Dios era bueno, habría una reconciliación universal después. La doctrina defendió ante esto la realidad del infierno, y eso es todo lo que se ha dicho. El concepto se construyó desde la negación, pese al uso de la catequesis que si lo igualaba, a lo menos en imágenes.

Tampoco se ha señalado que el infierno está lleno, de que hay personas; insiste en las bienaventuranzas pero nunca ha dicho que hayan personas condenadas. La pregunta es de donde salió la doctrina de la apocatástasis, que concilia a un Dios bueno con el mal que puede hacer una persona mediante un perdón o amnistía general. Esto sólo se sostiene en que el cristianismo cree tanto en la libertad del hombre, que si no hay esa posibilidad de negar radicalmente a Dios, no habría tal libertad, ni encuentro con Dios y que Dios nos respeta tanto que nos considera otros y no emanaciones que tengan que fundirse, sino que sería el encuentro entre dos libertades, el que la creó y el que la recibe como gracia.

La posibilidad de irse al cielo y al infierno existe, pero no es una bifurcación en igualdad de condiciones. Así lo demuestran otros mitos; pero mirando al Dios de Jesucristo no se dan esas categorías en igualdad de condiciones, sino que el cristianismo tiene su esperanza, ya que el cielo sería una gracia y no un aspecto jurídico, el infierno sería otra cosa, sería más bien la dinámica de la soledad, que probablemente es el mayor infierno que ésta.

Rodrigo Vidal

Fundamentación

Rodrigo Vidal Rojas, arquitecto, máster en Ciencias Sociales, en Diseño Urbano y Ordenamiento Territorial y Doctor en Urbanismo. Evangélico pentecostal practicante y académico de la Universidad de Santiago de Chile. Se realizó la entrevista en su oficina, el 14 de marzo de 2012. Autor del texto “Entender el templo pentecostal”, dedicado a la investigación acerca de la arquitectura de los espacios religiosos evangélicos. Se pretendía adquirir información acerca de la distribución geográfica de los templos y las dinámicas socio espaciales del fenómeno religioso evangélico.

¿De dónde viene su aproximación al tema religioso?

Doble aproximación al tema religioso. Arquitectónica por un lado, el interés profundo de una arquitectura que no ha sido clasificada dentro de las tipologías arquitectónicas en el mundo occidental y por otro lado religiosa familiar. Provengo de una familia evangélica numerosa de Concepción, de Temuco, del sur y por lo tanto también tengo esa vertiente familiar que ambas convergen en motivarme sobre esa búsqueda. Originalmente pentecostal, (la Corporación más hermética es la Pentecostal). Digo originalmente, porque mi papá es pastor de la Iglesia Pentecostal de Chile que tiene su sede en Curicó, que nació del Obispo Henrique Chávez, a la sombra de la iglesia metodista pentecostal con el Pastor Umaña. Entonces mis papás ahora están allá y yo un poco he participado con ellos pero con una vocación bastante ecuménica dentro del mundo evangélico porque mi esposa viene de la alianza cristiana (hemos participado de la alianza y ella viene de allá) y nuestro matrimonio se realizó con mi padre pentecostal y un pastor luterano muy amigo de años en Concepción, que hizo un matrimonio luterano-pentecostal y nuestros siete años en Suiza participamos de la iglesia reformada de Juan Calvino, también participamos del movimiento evangélico calvinista, carismático muy parecido al mundo pentecostal. Así que yo me siento muy pentecostal pero me siento bien en cualquier iglesia evangélica donde me siento a escuchar la palabra. Hace poco tiempo fuimos a un culto de otra religión evangélica carismática, con mi señora en Valparaíso. Me gusta conocer al mundo evangélico tanto su escritura evidentemente como también las liturgias, la manera en que se

llevan a delante. Han sido años. Además del mundo evangélico frecuento también otras congregaciones tales como la asamblea de Dios, la Bautista. Así que tengo esta línea pentecostal pero no me cierro a participar tampoco con otros hermanos.

¿Qué opinas respecto a cerca de la distribución y cobertura de los templos en Santiago?. Vamos a hablar, lamentablemente vamos a saltarnos un poco tu tema que es como lo interior ¿no?, ¿Qué patrones tú podrías discriminar en torno de la distribución de los templos en Santiago?

Mira hay un patrón único que nosotros hemos estado observando en la actual investigación Fondecyt²²⁴. Tiene que ver con dos cuestiones fundamentales: primero localización periférica ¿ya? Ninguno de los templos o capillas originalmente, pentecostales, cuando se instalan o fundan, lo hacen en centros urbanos o cercanía del centro. Siempre lo hizo en la periferia, allí donde la ciudad se acaba y comienza la no ciudad. Lo rural, el límite, la frontera (como queramos llamarlo), más allá del periurbano incluso. Fue el caso de Almendral, Sierra Larraín en Valparaíso. Fue el caso del barrio norte con Rosas en Concepción. Fue el caso a la salida de la carretera de Pitrufquén, en Pitrufquén. Fue el caso del barrio matadero, barrio Chuchunco en Santiago. Siempre en la periferia. Y esto, a mi juicio, tiene que ver con una tensión que hemos descubierto. Por un lado la hemos llamado opción y destino vale decir que en el caso de Valparaíso y Santiago desde la iglesia metodista episcopal, con sus primeros líderes particularmente estoy pensando en Canut de Bon²²⁵ y el propio Hoover, quienes buscaron acercarse a los lugares más vulnerables de la sociedad. La iglesia católica estaba bien instalada en el Estado, y bien instalada en la burguesía, tenía mucho alcance por medio de los sacerdotes hacia la clase más vulnerable y también en la clase media, menos en la clase media extranjera, que participaban de la Iglesia

²²⁴ Son las siglas del concurso de investigación estatal “Fondo Nacional de investigación en Ciencia y Tecnología”; un concurso de carácter nacional que financia investigaciones de académicos sobre diversos temas.

²²⁵ Se trata de un evangelista evangélico que desarrolló un prolífico ministerio a comienzos del siglo XX; fue tan significativo su trabajo que a los evangélicos que convirtió se les comenzó a llamar “canutos”. Este apelativo en la actualidad es el utilizado por la mayor parte de los ciudadanos para referirse a los evangélicos de todas las denominaciones.

Anglicana, la Iglesia Luterana, la ortodoxa, mas tarde en la Bautista también y la Iglesia metodista, que posteriormente se abocó a un trabajo de evangelismo en sectores más precarios de la sociedad. Por lo tanto, cuando en Valparaíso, Santiago, Concepción, también en el norte, sale la iglesia metodista episcopal, todos estos líderes mas bien siguieron con ese mismo cliente si pudiéramos llamarlo así. Sin embargo, no nombré Concepción porque Concepción tiene otra visión.

Es necesario diferenciar el dscurso evangélico con la posibilidad económica que tenían las iglesias para difundirlo. La iglesia metodista episcopal no recibía un gran financiamiento de Estados Unidos, era muy poco. De hecho toda esta misión dependía económicamente de Hoover. El financiamiento que aportaban los metodistas a los misioneros, predicadores y pastores nacionales estaba orientado fundamentalmente a la formación de escuelas²²⁶, la cosa educacional era más exitosa que la cosa episcopal y también estaba orientada en la construcción de algunos edificios claves, como el de Coquimbo, el de Concepción, el de Valparaíso. Uno ve el de Valparaíso y deduce que alrededor del 15% o 20% del financiamiento de sitios y terrenos venía de Estados Unidos y el resto provenía de los amigos de Hoover, de la Iglesia y de otros, de las ofrendas. Sin embargo igual había financiamiento, pero cuando se separa este grupo que después va a crear la iglesia metodista pentecostal a comienzos de junio de 1910, cuando se separan ellos definitivamente quedan sin nada. Ahora sí que no hay nada, de hecho Hoover, tenía la posibilidad de viajar con pasaje de vuelta a Estados Unidos por lo menos una vez al año. Hoover pasaba un periodo largo estamos hablando de 5 o 6 meses, pero ya eso se cortó. Por lo tanto, hubo que acceder a terrenos de menor precio y los terrenos de menor precio se encontraban en las periferias de las ciudades; instalándose los primeros en Valparaíso.

La primera ordenanza local, de un plano urbano, por lo tanto estos terrenos fueron claramente aquellos que existieron ya sea porque eran baratos o ya sea porque había algún cliente de la iglesia, la hermana que donó un pedazo de terreno, el hermano como Carlos del Campo que en Carlos Montiel cede la mitad o poco menos de su terreno para instalar ahí un edificio para el culto, después lo hace en Nataniel, en fin... por lo tanto, esa

²²⁶ Los metodistas cocibieron a los colegios como modalidades de financiamiento para la constitución de congregaciones.

disponibilidad alta no estaba dentro del centro sino solamente en la periferia. Y el otro elemento es este debate entre la disponibilidad real del terreno y la inspiración que Dios otorgó para erigirla.

Quien sería posteriormente el obispo Umaña, cuando estaban aún arrendando un espacio en la iglesia, señaló que en circunstancias que estaba caminando por Santiago se le apareció un joven en una ocasión profética allá por Mapocho que le plantea que vaya a Jotabeche, en donde habría un terreno que había sido destinado por Dios para él. Por lo tanto él dirigido por Dios, se le acerca a un señor de apellido Lyon que entra en conversaciones con él y termina comprándole el terreno donde construyó Jotabeche, en una época en que esta calle todavía se llamaba el Mirador de la torre ¿ya? También se conocía como el Sector de Chuchunco, sector de Ecuador. Este señor Lyon era luterano.

Manuel Umaña tenía intereses en proyectos en el tema inmobiliario, que después tuvo muchos terrenos, hasta el día de hoy la el obispo Umaña se caracterizó por tener muchos terrenos propios y otros fueron adquiridos para la iglesia metodista pentecostal de la iglesia y también hacia repactaciones con los terrenos para comprar otros. Por lo tanto, además de la opción y destino también existen otros aspectos; hay una inspiración racional de dos elementos juntos. En el caso de Concepción es un poco distinto, porque la iglesia es gobernada por los miembros de la congregación.

Por lo tanto, cuando va esta comisión a decirle al pastor Morán, que tiene que irse, que está expulsado de la iglesia. El dice que no que no lo acepta, y no lo acepta porque por fue nombrado por el consistorio y no por la congregación, por lo tanto él no se mueve de ahí. Sin embargo la presión fue muy grande y tuvo que salir igual junto con a su cuñado que era su brazo derecho; por eso salió con mucha gente que lo siguió reconociendo como su pastor. (...) Incluso tuvo la oportunidad de seguir ocupando el mismo templo, porque era su templo (pero no lo hizo), y en ese grupo de gente habían varias personas que tenían recursos de clase media diría yo, un C1.

Entre ellos estaba Enrique Humbardt, que tenía dos o tres propiedades, entregó una para la comunidad que llamó nación pentecostal, de un comienzo y partieron en Serrano que era centro histórico, estaba a seis cuadras de la Plaza de Armas pero estaba en el centro de la ciudad, ¿ya? Parten ahí con sus arriendos y todo, simplemente que se comienzan a producir

varias cosas extrañas. Enrique Humbardt, no se llevaba bien con Hoover y por lo tanto se marca una distancia cuando ya muere en 1914 un poquito antes (...) primero se nombra a Daniel Venegas el año 14, quien se acerca mucho a Hoover y decide comprar en la periferia de Concepción, pero para desmarcarse definitivamente de los demás grupos. Compra en la periferia y se vuelve a repetir el patrón. La calle Rosas, entre Tucapel y Orompello. Era tan periferia que era la calle de las prostitutas, de los bares, que siguió siendo hasta hace unos quince años atrás que comenzó a desafectar, incluso hoy en día aún queda algo por ahí, pero ahora ya está dentro de la ciudad. El patrón era un poco distinto pero igual vuelve al mismo patrón. De hecho la otra iglesia que se construye, está por Serrano, allá era muy lejos. Serrano a la altura de Rodríguez, por lo tanto yo diría que hay opción y destino. Hay racionalidad, hay inspiración hay otros elementos, no la periferia solamente. De hecho hasta el día de hoy, salvo excepciones hoy día la catedral de Jota ve, está muy central porque quedó ahí.

¿Cómo se decide la instalación el templo?

El pastor, claramente. O sea, aquí la decisión... Yo creo que para poder explicarle estas tres características en la iglesia metodista pentecostal. Ehh... Vamos hablar de la iglesia metodista pentecostal del año 33 para adelante. Porque hasta el año 33 fue Hoover ya... y desde el año 24 o 25 fue Hoover junto a Umaña y Víctor Pavéz. Pavéz en Santiago, Umaña en Santiago, Hoover en Valparaíso. Era particular eso, gobernaban en Valparaíso. Entonces un año era uno el brazo derecho, otro año era el otro pero estaban siempre los dos ahí. ¿ya? El año 33, cuando se produce la separación Pavéz sigue en Sargento Aldea, Hoover en Jotabeche. Umaña en Jotabeche, Umaña Metodista pentecostal. Hacia el año 33 había una mirada muy de Hoover, tu puedes ver en los templos que está la mano de Hoover, en la arquitectura, tú ves retablos, tu vez rosas, se parecen todos, era la mano de Hoover. (...) esto quiero decirlo con mucho cuidado porque no quiero que se malinterprete: El pastor Umaña era un líder profundamente dictatorial y autoritario, pero el autoritarismo como lo relata David de Pinette, “el hacendado”, “el patrón de fundo”, era muy amoroso muy cariñoso con la gente, muy cercano. Pero él decía: “así se hace” y ¡así se hace! (no había vuelta atrás). En el caso de Pavéz que continuó cerca de Hoover hasta el año 36. Víctor Pavéz adquirió de Hoover esta cosa más... (no es democrática) pero sí más colegiada.

Para Hoover era importante tomar la decisión con los pastores que estaban con él. y Pavéz mantuvo eso y lo proyectó a Guillermo Castillo y todos esos que vinieron como superintendentes de la región evangélica pentecostal. Las decisiones son colegiadas del cuerpo de presbíteros. Pero luego más tarde el cuerpo de presbíteros se va a poner por sobre todo de los demás; esto hace que la decisión la va a tomar el pastor pero muy acorde (muy armonioso) con aquello que está pensando o el cuerpo de presbíteros a nivel nacional (superintendencia) o el cuerpo de oficiales a nivel local. En el caso de la Iglesia Metodista Pentecostal es mucho más. El obispo Umaña es quien va tomando las decisiones y la gente que se fue formando con él siguieron el mismo patrón.

El pastor Manberto Mancilla se formó no tan cerca de Umaña, de hecho estaba en Temuco y desde allá gobernó la iglesia cuando ya había fallecido el pastor Umaña. Por lo tanto, tenía una mirada un “*poquito distinta*”, el pastor Vásquez²²⁷ se formó al lado del pastor Umaña. Por lo tanto, él era el hombre que quería que Pinochet tuviera que tener estudios (no entiendo esa palabra).

Luego el pastor Cartes se formó relativamente lejos de Vásquez y gobierna como Obispo durante cuatro años desde Chillán. Pero Eduardo Durán estaba al lado de Vázquez. Por lo tanto uno ve una línea de sucesión directa “Umaña”-Vázquez y Durán. Que son de hecho, (Umaña no: Javier Vásquez-Durán) que son los únicos gobernantes de Jotabeche que ha tenido la historia, porque durante queda gobernando Jotabeche cuando inicia su obispado el Obispo Cartes el 2003. Por lo tanto desde el año 74 hasta el año de hoy ha tenido solo dos gobernantes y los dos partieron no siendo obispos. Llegaron a ser Obispos estando en Jotabeche.

Tanto la metodista pentecostal como la evangélica pentecostal quedaron con el pastor y con sus puntos de vistas oficiales: “yo quiero construir aquí”. ¿Qué piensa el oficial? (... murmullos) para poder ser la decisión de un oficial, el cuerpo de oficiales se encarga siempre de que la decisión sea como “tomada por el pastor”. La iglesia Pentecostal de Chile, (bueno la Iglesia unión metodista pentecostal es muy parecida a La iglesia metodista

²²⁷ Pastor y Obispo de la Iglesia Metodista Pentecostal que tiene su sede en la catedral Evangélica de Jotabeche, le correspondió dirigir la congregación durante la mayor parte del siglo XX.

pentecostal) bueno, La iglesia pentecostal de Chile es más pequeña respecto de... (Bueno, la evangélica pentecostal es la más grandota, después de que se dividió las tres metodistas Pentecostal, hoy día hay casi una cuarta división. Las tres que reconocemos ¿no? Durán, Vásquez y Cártes) y después que la metodista pentecostal es igual al del hombre. Pero la característica de la Pentecostal de Chile es que fue dirigida por el tipo más carismático de la iglesia pentecostal que fue Rodrigo Chávez, hombre de izquierda de la asociación del Partido Comunista cuando desde el primer día del golpe de estado él se acerca muy fuertemente a la iglesia metodista episcopal del Obispo... (El papá del asesor de Obama), eeh... (después me acordaré del nombre) que fundó ¿no cierto? La... todo este programa “paz”... “fundación paz” con el Cardenal Silva Henríquez y que... con el Obispo Luterano al frente en fin. Chávez ya estaba ahí ya, porque Chávez antes del golpe de Estado ya estaba en el concilio mundial de la Iglesia. Porque antes de eso ya estaba viajando a Estados Unidos para juntarse con la gente de allá. Porque Chávez fue que en el año (42-43) cuando escuchó los planes que habían de nombrar a un Obispo de la Iglesia metodista Pentecostal. Se opuso primero a la idea de nombrar al Obispo porque se alejaba mucho del pastor de la congregación y prefería una cosa (como más) consistorial digamos, algo más parecido al superintendente. Y luego se opuso a que fuera el Obispo Umaña, no porque no lo quisiera (era su secretario, asesor, hasta era su pedicuro. Muy cerca de Umaña le formó el coro acá con un grupo de jóvenes) pero a él le parecía que era... era una mirada humana, es decir que él que nos dirige es el Obispo. Había que buscar dirección divina. Para eso hizo que lo expulsaran rápidamente cuando ya estaba la... e hizo que se formara ahí mismo otra iglesia. Entonces él siempre fue un pastor, más tarde Obispo el año 64... ¡chacón!. Y eso generó una iglesia más democrática, más abierta. Los pastores son presbíteros, es decir, mucho más abierta. ¿ya?

(.....)

Incluso los pastores en sus comunidades tienen una actitud más diversa que los otros pastores. No son... no todos funcionan igual: aquí hay pastores que son autoritarios, otro más chacón, otros tienen hermanas que forman parte de las juntas sociales, otros que por ningún motivo, hay como una mayor diversidad. No se ha dividido nunca la iglesia Pentecostal de Chile desde el año 45. Pero hoy en día el Obispo/Pastor Rodrigo Chávez eh... ha tomado otros caminos respecto a las decisiones. Hay pastores que se están extrañando un poquito (...)

Qué, ¿están extrañando la mano?

¡ Están extrañando la mano!. Y hoy día hay unos observadores que, que apuntan a que si se apronta un nuevo obispo podría producirse una (...). Pero sumando y restando es el Pastor, claramente: el lugar, el terreno, el cobro, quien lo construye de que manera..., etc.

Abora, respecto a la pregunta que viene (tengo que hacer una especie de preámbulo) que en términos de los criterios que definen la instalación de un templo, porque de alguna u otra manera, lo que me ha sorprendido es que en la mayor parte de los actores clave, pastores. Cuando le hago la pregunta ¿cómo se define la instalación de un templo? Yo esperaba (de verdad yo esperaba) que los pastores fueran especialmente... tendieran muy especialmente a asociar la instalación de un templo al interior de inspiración divina, un mensaje profético, algo superior, una cosa sobrenatural... y... me he encontrado con que las decisiones son... más que sobrenaturales son basadas... son súper racionales, basadas en elementos que... quien toma la decisión la va a tomar con una racionalidad pero ¡notable!, digamos...

Entonces, la pregunta es **¿qué criterio define la instalación del templo?**

Esto tiene que ver con dos cosas... primero destrabar esta discusión: si efectivamente existen criterios de índole profética... y por otra parte tiene que ver con elementos de competencia... competencia espacial. Si tiene que ver con...características que debería tener un sitio para instalar una iglesia. Que se yo, que antes no hubiese sido botillería, etc. Entonces por ahí va la pregunta.

¿Qué edad tienen los pastores con los que conversaste con los que, te encontraste?

¡Mayores!

Sobre 60.

Mira, yo en el libro²²⁸ hago una distinción de cinco grandes etapas. La quinta etapa es una etapa anacrónica. Es una etapa que sobrepasa lo histórico, el calendario o lo cronológico. La cuarta etapa es una etapa que comienza a fines de los 80`s y termina en los 90`s donde

²²⁸ Se refiere en el texto “Entender el templo pentecostal. Elementos, fundamentos, significados (ver bibliografía)

se produce un fenómeno que es bien interesante y es que hijos de pastores e hijos de hermanos antiguos comienzan a obtener grados técnicos, estudios profesionales que antes no existían..

(Voy a hacer un paréntesis para comentarte en caso del pastor Carlos González de la Iglesia Evangélica Pentecostal) que debe ser un hombre de unos 62-63 años y es uno de los posible papables... el superintendente ya está bien con un hombre de 90 años que ya ha estado varias veces con crisis...

¿Está hablando de Jotabeche no?

De la evangélica pentecostal de la Cisterna.

Ah de la Cisterna.

De la Cisterna. ¡Uno de los grandes templos ah! (...) y él es uno de los que ha sido siempre pensado como un posible sucesor. El era un hombre más bien... rudo. Rudo, de una explicación fácil... y sus hijos fueron adquiriendo cierta educación y hoy en día tu conversas con él y te sorprendes de sus argumentos. Por lo tanto yo creo que los pastores siguen pensando desde una cierta trascendencia. Sin embargo hay un doble discurso. El discurso para el de afuera. Los pastores hoy día (Carlos González estuvo como director de obras) sabe que no puede decirle al director de obras que “anoche Dios me lo rebeló en los sueños”.

¡No puede! Ehh... sabe que Abraham Paulsen está haciendo un doctorado, está haciendo estudios que es un tipo cabezón que es académico y no se van atrever a decírselo. A menos que te quieran convertir. ¿Ya? Si no, no te lo van a decir. Yo siendo pentecostal, a mí tampoco me lo dicen porque me ven en un plano más de racionalidad, pero sí te lo predicán en el templo. ¿Ya? Porque ahí hay un juego de estrategia fina, porque ellos saben que tienen un público que no va a entender desde la racionalidad. Pero además necesitan que el público adhiera a la decisión. –Quiero hacer un templo circular- Si ellos buscan argumentos solo racionales, el público no va a adherir tan fácilmente. Pero si ellos dicen que... (Estoy usando un ejemplo que se usó en... cuando el obispo Muñoz quería construir un templo circular en Curicó para diez mil personas) Si el argumento material implica que eso vale tres veces más caro, la gente le va a decir que no. Necesita argumentos de otro

tipo. ¿Ya? No material, no racional. Y que la biblia muestra que estamos en los últimos tiempos y que tienen que llegar nuevas personas... y que los tiempos no dan abasto. ¡Y que los círculos no sé!... y la gente va a adherir. Hay un doble discurso. Yo diría que sea sínico o mentiroso pero hay... el discurso nunca se presenta integralmente en los dos lados. Se presentan parte de ese discurso. Ahora, desde allí entonces, tu vas a encontrar pastores como Feliciano Castillo de la Iglesia evangélica Pentecostal de Valparaíso que te dice: “voy a construir un templo arriba en el cerro, va a ser un templo absolutamente cuadrado, con cuatro lados iguales. Va a tener un muro hasta unos dos metros de altura y de ahí para arriba va a tener arriba solo vidrio. ¿Ya? Pero en un sector el vidrio va a bajar para que se pueda ver el mar a la distancia. —pastor, ¿de dónde viene eso?— proviene de un templo de no sé qué parte del mundo... que no me acuerdo— y eso, ¿cómo ayuda a la liturgia?— (porque venimos de un templo de retamos que es cerrado 99%) — ¿cómo ayuda a la liturgia?— Eso ocurre de noche, así que el sol no va a molestar.—

Aquí se va a ver como una “adaptación de discurso”. Una adaptación de la liturgia, una adaptación de la tradición porque él estuvo en un templo de esas características y le gustó.

Pero si yo se lo cuestiono y tú se lo cuestionas... él no lo va a replicar, pero va a decir más tarde que “Dios se lo confirmó”.

Cuando él estuvo ahí Dios le dijo: “vas a tener un templo como este”.

Yo en la encuesta que hice les pregunté cual era la forma ideal que debía tener un templo. Y las dos respuestas recurrentes eran: alargado con el púlpito al fondo. Y la otra era: la forma del templo no tiene importancia para la liturgia. Y son muy coherentes las dos. La primera es la que siempre han dicho y la segunda es porque ya se están abriendo a otras posibilidades. (No están dándole importancia a ello, nosotros los arquitectos pensamos en la organización ideal. No ellos no están pensando eso). Por lo tanto los criterios cuales son: el primer criterio clave es que hay una disponibilidad de un terreno que sea eh... que cumpla con ciertos requisitos que él necesita para cumplir este sueño. ¿Cuáles son esos? Que haya mucha gente alrededor. Que le gusta que vayan a predicar a las esquinas y que la gente escuche. Al pentecostal no le complica lo que fue antes el edificio que compró.

Hemmm... Retamo era bodega de vino, igual que Curicó era bodega de vino. (Partieron reuniendo esto) aquí al frente habían, juntaban animales, tenían animales en Jotabeche. No le complica mucho más, tal vez hoy día un poco. Pero en general, lo va a bendecir.

No, de hecho los neo pentecostales “ojalá haya tenido un pasado humilde”.

Ojalá, claro. Además que hay una... la doctrina de la multi-territorialidad del espacio sagrado que maneja el pentecostal. Que nosotros dos nos ponemos a orar en este minuto y a cantar, esto ya es un espacio sagrado. Así que..., el primer criterio que esto cumpla con este sueño. ¿ya? Acá al frente hay un caso típico. En Jotabeche tú hablas con cualquiera, pastor, obispos, hermanos, con cualquiera y te dicen que hay una profecía que viene del tiempo de Umaña que dice que Jotabeche tiene que salir acá a la calle E. Thomson que se llama Javier Vásquez que por casualidad hacia atrás genera finalmente una cruz. Y que después tú debes ir al centro de la cruz y que se yo... entonces yo les digo “bla bla bla...” en otro día me dijeron que estaban por comprar esos terrenos que están atrás de la casa de Vásquez, que lo tiene un comerciante que se yo, a la familia de Vásquez. Ehh... entonces ¿cuál es el criterio? Cumplir el sueño de que esto tenga una forma de cruz. Entonces si ellos tienen un tipo que está vendiendo un terreno espectacular al lado de la plaza de armas, podría ser que digan, “no, estamos acá esperando acá el sueño.” Podría ser que digan: a menos que otro diga que también lo soñó.

Entonces, tiene que adaptarse a ese lugar y esa localización que esté previo al suelo. El segundo criterio que anunciaron me llama la atención y que tiene que ser hoy por hoy: “¡lo grande!”, ¡vistoso!”, ¡ostentoso!. ¡Tiene que notarse que el mundo evangélico salió ya de la construcción (o persecución)!, salió del anonimato. Entonces Jotabeche ya no solo, Maipú, J Vásquez BASA ¡un tremendo edificio!, ¡cuatro pisos de edificio!, de fachada donde hay oficinas, radio, salas de reuniones y para todo eso un tremendo templo.

Allá en Quellón tenían poca plata pero construyeron una tremenda estructura de hormigón porque tiene que sobresalir. Lo segundo, ojalá el espacio sea visible, no te sirve la mitad del barrio, no, tiene que ser la mitad de una esquina... lo tercero, tiene que ser de hormigón. ¿Sino cómo? Porque tiene que ser de material sólido, por lo tanto no sirve la madera, tiene que ser de hormigón. Tiene que...

Vidrio tampoco ¿cierto?

El vidrio menos todavía porque se podría quebrar.

Y tiene que ser un templo, digamos un lugar que pueda recibir autoridades, por lo tanto debe tener un espacio de estacionamiento, no puede ser la calle,... hoy por hoy los pastores se pelean por llevar a ¡alcaldes!, ¡los diputados del distrito!, ¡los senadores de la suscripción para que esté en alguno de los eventos del templo!. Entonces cada vez... es cómico porque la presidenta Bachelet, cuando la van-premier es de memoria porque ... (...)

Una vez yo fui, me invitaron a una ceremonia un diez y ocho donde estaba el Alcalde Undurraga de Maipú ahí con Javier Vásquez. Incluso tuve la oportunidad de ... pero había estacionamiento donde entran las autoridades y dice: “reservado, autoridades” para ellos. Y llegó el alcalde. Estos son criterios que antiguamente no eran así, eso ha cambiado mucho.

Ahora el tema de localizarse en un lugar donde haya mucha gente es clave.

¿No importa si hay otra iglesia cerca?

Da lo mismo, si hay alguna en la esquina, da lo mismo, le damos nomás. Pero cada vez están haciendo más el quite a construir en barrios muy pobres. Están buscando barrios de clase media.

Conoce el movimiento neo pentecostal y toda esta compañía la canta y hace caso a toda la iglesia pentecostal tradicional y no a la evangélica pentecostal, se nota. Por lo tanto se evitan los barrios pobres. Los barrios pobres tienen estilo ... de tienen clase, sí pero no el templo porque al Alcalde no lo vas a meter ahí con los p... eso es esta cuarta etapa: de la democracia.

¿Dónde están los templos?, ¿dónde se ubican? ¿a qué nivel socioeconómico están atendiendo?

Lo que te decía yo, están atacando a la clase media, media, media inferior.

Y ¿Dónde faltan?

Abajo, abajo, bueno y arriba. Arriba está básicamente... porque arriba fíjate que es cómico. Arriba solamente ha llegado la iglesia luterana. Ni la iglesia anglicana. La iglesia anglicana siguió predicando en los templos, se instaló bien en el sur, en español. Pero no está

atacando los templos. La iglesia luterana solamente. Entonces bien arriba no hay nadie. Salvo el neo pentecostal que puede ir con la congregación Vitacura y todas estas cosas que van surgiendo ¿no?

Y bien abajo...es muy católico. Muy muy católico. Rural es muy católico. Caleta de pescadores es muy católico. Y pentecostal en materia es muy importante. Ehm... barrios peligrosos, no hay mucho. Clase baja, clase media, por ahí.

Entonces en definitiva, faltan las municipios ABC1 y faltan los bolsones G al interior de las municipios.

¿Qué características tiene la feligresía del mundo pentecostal?

Si, mira, conozco bien casi todo el mundo pentecostal yo soy bien de Emiliano Soto, bien amigo también. Él era hijo de Alfredo Soto Pardo, que era uno de los palpables superintendentes, por lo mismo lo sacaron. Ehh mira, ehm... yo diría que hay como tres grandes grupos dentro de estas comunidades pentecostales: el primero son las familias tradicionales, el papá, el abuelo el bisabuelos, los fundadores de la iglesia, y que ya están en un plano (que si lo hablamos en términos económicamente C1, C2, C3) como te digo mi papá era obrero, el hijo fue constructor, el otro fue arquitecto, el otro músico, eh.. los hijos en general no están en la iglesia, ya la tercera generación se pierden. El papá médico el hijo médico el tercero puede ocuparse de otra cosa. Entonces, también pasa aquí ah...ehh, yo creo que son miles las familias en que el abuelo no vio necesariamente a su nieto en la iglesia y que vio a dos y los otros están en otro lado y que la cuarta y quinta empiezan a volver algunos, es como típico. Esa es la familia en la que están instalados los oficiales que diezman todos los meses, que están ahí detrás del pastor y también que le hacen la vida imposible al pastor. Porque si le cambiaron el pastor y no les gustó o el pastor dijo algo que no les pareció entonces comienzan a ponerse pesados. Entonces están por un lado aquellos que se han ido convirtiendo producto de esta predicación, porque son las pololas de... o qué se yo o porque simplemente se convirtieron porque se convirtieron. ¿Ya? O típico el hijo que siempre fue a la iglesia, que se casó con una chica cristiana que formaron una nueva familia importante y que son más progresistas. Y ahí hay un nivel más profesional, técnico, en administración, trabajo de bancos, servicios, cosas así. Son un poquito más chascones yo he conversado con algunos de Jotabeche que anteayer me decían: ¡estoy hasta

aquí, pero aguanto porque quiero a mi iglesia y espero que se muera esta generación de viejos para que venga un cambio. ¡Entonces aguanta y aguanta los palos! Sentados en la banca. Hay muchos de la iglesia evangélica que se lo van a imaginar. La pentecostal de Chile se van rápidamente, yo tenía un colega. Él sigue siendo pentecostal de Chile pero no va a los cursos, pero está ahí digamos. ¿ya? Oscar Corbalán está ahí. Sanhueza...

Pero también hay gente que está predicando y que tiene estudios teológicos que es muy importante. Y que mira con recelo a los grupos tradicionales o que a lo mejor fueron tradicionales como Arenas que pudo ser pero ya no está el pastor entonces ya ha salido del grupo tradicional, entre otros temas. Están saliendo líderes, jóvenes, chicos que están cantando en la radio.

Y falta el tercer grupo de gente muy humilde, gente pobre, el pentecostal tradicional, el pentecostal histórico que se convirtió que era un borracho, prostituta o ahí era la dueña de casa que el marido le pegaba y que después trajo a su marido de vuelta y que son... se cree déspota. En ese nivel y que a veces incluso hay un cierto clientelismo interno porque trabajan en la clase del de acá. Son empleadas domésticas, cortan el pasto acá, que sé yo. Son tres grupos, que son claves. El grupo que manda es el que está acá al medio, pero con mucha presión de este, ¿ya? Y acá va una cierta sumisión de acá que de repente aparece un hermano que lo ponen acá arriba. Pero uno acá se burla porque no sabe hablar bien, ¿te fijai? Son los tres grupos, es una radiografía que tu la vas a pillar en todos lados.

¿cuál es tu visión de cielo? ¿qué es el cielo?

¿para ellos o para mí?

Para ti.

Es Dios. (...) no es un lugar, (...) es más un estado que un lugar porque vivir con Dios es la vida eterna. La vida eterna es con Dios que comienza cuando Jesús establece el reino de los cielos y de la tierra y tú lo reconoces convirtiéndote. Te conviertes y es este estado de cielo que iba con Dios.

Tengo un amigo que es pastor ahora en Concepción y dice: yo no sirvo a Dios ni por miedo al infierno ni por amor al cielo, sino porque simplemente me hace feliz en la Tierra. Lo que pase más allá es de los santos. A mí me encanta eso. Entonces, me preguntaba mi

hija el otro día: - papá (ella tiene 13 años, tú te imaginas, adolescencia) ¿cómo sé que Dios existe? - - bueno, yo le dije, hay dos probabilidades, que exista o que no exista. Y luego si existe te queda que creas o que no creas. Si existe y creo, estoy al otro lado, si existe y no creo, tengo un problema. Si no existe y no creo, ya se acabó el tema: me morí y me transformé en tierra y aquí se acabó esto. Si no existe y creo no he perdido nada, porque he sido feliz en mi vida, tengo suerte. - A los días después le me dijo- -papá ya no me importa tanto si existe o no, creo que existe pero quiero vivir feliz.- ¡me decía: ahí está!. Lo cierto es que ella cambió. Estábamos hace muchos años atrás en el grupo bíblico de la universidad, universitario en el retiro en Córdoba, de varios países y estaba S... Sander... que era pastor luterano de frutillar y está trabajando ahora acá en Santiago y cuando ya terminamos estábamos con los cabros volviendo a nuestros países, unos muchachos no me acuerdo quien me dijo: ¡Qué pena, ahora volvemos a la realidad!, a nuestra realidad, duró poco esto otro (diez días, doce días) y dijo: ¡no, no, no!, ¡Estás aquí. Esto que hemos vivido es la realidad, porque esto que hemos vivido va a durar una eternidad!. Ahora volvemos a aquello que va a durar 30, 40 años. Esta es mi concepción, regocijarse con Dios.

¿Se expresa el cielo en la ciudad?, ¿tiene expresión el cielo en la ciudad?

Yo creo que sí ah... yo creo que sí, por ejemplo: (¡esta ya es la mirada del arquitecto ah! Humanista más que nada) yo creo que cuando tú vas con tu familia o un grupo de amigos y lo pasas chanco en un parque, estas en el cielo. Yo creo que cuando vas al museo, con tu señora y todos a ver una película, vas al cine, sales, tomas café, conversas con ella, le recuerdas la juventud, le cuentas unos chistes, vas a llegar a la casa de vuelta con ella feliz y duermes, cuando te dan una buena noticia, eso que sucede ahí dentro. No sé si has leído el libro “sorprendido por la alegría”.

Sí,

Lo tenía aquí el cielo, ahí, los tres momentos que vivió eran el cielo. Hay un filósofo Suizo y que tuve la oportunidad de conocer y yo le pregunto ¿qué es para usted la felicidad? Y me dijo: - es un rayo fugaz del paraíso perdido.- te voy a poner un ejemplo: una tarde de primavera, estás medio deprimido, que se yo y de repente al fondo hay como medio nublado, sombras mas bien. Hay una pileta, hay árboles, hay agua, hay flores hermosas, va

pasando una chica preciosa con un vestido que se lo levanta el aire y justo hay un rayo de sol que la ilumina en ese instante preciso en que pasa en esa paisaje. Esa es la felicidad.

¿Y el infierno?

El infierno para mí no es un lugar con fuego (...) Para mí el infierno es estar eternamente sin Dios. Es ir en la mañana a hacerte exámenes médicos sin tener a qué aferrarte. Es estar frente al examen y decir: “si me pillan algo grave...” (Muy personal que te lo cuento) un día (...) me sentía muy mal, tenía dolores y malestares. Quería orar, quería hacer una oración a Dios y de manera muy fanfarrona ¿sabes cual me salió del corazón? La oración de Cristo en el huerto < Señor si es posible...entré viejo con una paz y una tranquilidad, mientras la doctora ponía todas esas (...). Y yo estaba feliz de la vida (...) entonces, la verdad es que el infierno hubiese sido entrar con todo ese miedo y que se proyecte eternamente en la oscuridad, el silencio, la soledad.

